Giordano Bruno Cavagna

# LA DOTTRINA DELLA CONOSCENZA

# in

# ENRICO BERGSON

ISTITUTO EDITORIALE DEL MEZZOGIORNO

Proprietà letteraria riservata

I. E. M

Istituto Editoriale Del Mezzogiorno- Sede centrale Napoli- Corso Vittorio Emanuele 494/A1- Tel. 340291 . Telegr.: I.E.M. –Napoli Stabilimento Poligrafico Editoriale I.E.M.-Casoria (Napoli) Strada Provinciale Lufrano –Tel. 590764

Finito di stampare il 28 dicembre 1965 con i tipi dell'Istituto Editoriale del Mezzogiorno. Casoria-Napoli

Trascrizione in formato digitale ad opera della vedova Anna Romagnoli ved. Cavagna

Bologna, Giugno 2010

Avvertenza del trascrittore

Sono state poste fra doppia parentesi quadra e in corsivo le parole che sembravano mancare o da correggere per un errore materiale nella versione a stampa. Per la correzione si è risaliti in vari casi al dattiloscritto dell'autore, anche perché nella versione a stampa a volte le righe del testo non si susseguono nell'ordine giusto. Laddove l'errore era evidente, la correzione è stata fatta anche senza segnalazione per non appesantire inutilmente la lettura.

*(= parola o lettera presente nel dattiloscritto e mancante o errata nel testo a stampa.
La forma mancante è riportata in corsivo fra doppia parentesi quadra e con asterisco.
Anche la forma erronea è riportata in corsivo fra doppia parentesi quadra, ma senza asterisco.
Accanto a questa, fuor di parentesi e contrassegnata con asterisco, c'è la forma corretta ripresa dal dattiloscritto)

*A mia madre*

INDICE


| | Pagine* | |
|---|---|---|
| *Dedica* | pag. | 5 3 |
| *Indice* | “ | 7 4 |
| *Prefazione* | “ | 11 5 |
| Capitolo I –La metodica della relatività | “ | 51 30 |
| Capitolo II – La fondazione pragmatica | “ | 94 55 |
| Capitolo III- L’applicazione dell’identità di prassi e conoscenza | “ | 135 81 |
| Capitolo IV – Dualità metafisica e polarità gnoseologica | “ | 225 133 |
| Capitolo V – L’intuizione | “ | 271 160 |


Nella colonna di sinistra sono indicati i numeri di pagina del testo a stampa,

nella colonna di destra quello del testo in formato digitale.

-9-

# Prefazione

*Credo di essere tenuto, nel momento in cui presento questo lavoro, a premettere alcune precisazioni e dei chiarimenti, giacché con esso non ho inteso fare uno scritto di storia della filosofia, nel senso sotto cui di solito questa si prende, contrariamente a quel che il titolo potrebbe far pensare. Noi viviamo in un periodo in cui la storia, come categoria in genere, è entrata nel numero dei dati di cui si deve tener conto quando con la mente ci sforziamo di dare interpretazione alle cose, e per far ciò tentiamo di unificare in una sola immagine o in una sola organizzazione di concetti quello che tutte le cose, ciascuna per sé presa, sono: e questo ingresso non è servito certo a facilitare gli sforzi e i tentativi.*

*Il concetto di storia non è un dato pacifico già di per sé, e ancor meno pacifico diventa se lo mettiamo in relazione sia coi concetti degli altri enti con cui lo dovremmo unificare sia con le sue stesse determinazioni, ossia con le varie storie dei vari enti ciascuno dei quali ha pur diritto ad avere una sua storia. Mi pare che il problema si lasci accostare abbastanza agevolmente, quando lo si divida in almeno alcune delle sue componenti e ci si metta davanti agli occhi che, se da un lato si tratta di stabilire che cosa si deve intendere in genere per storia, dall'altro ci si impegna a decidere se, sotto al punto di vista scelto, una storia sia possibile, e se da una parte il fatto che il concetto di storia è uno, voglia che la sua definizione e il metodo che ne sgorga siano univoci qualunque sia l'oggetto di cui si vuole fare storia, dall'altra non s'imponga il controllo se gli oggetti siano tali da tollerare tutti l'unicità del metodo storiografico*

……

-10-

*con cui se ne fa la storia. Come si vede, non ho affatto intenzione qui di dar fondo allo sdipanamento degli intrichi che l'entrata della nozione di storia nell'esame delle cose ha suscitati.*

*Sembra, anzitutto, che fare della storia voglia dire prendere il corso delle cose umane e, o considerandolo nella sua interezza o dividendolo in porzioni più o meno estese, descriverne la totalità o una parte; pare ancora, che la descrizione debba venir organizzata in modo che ciascuna componente o del tutto o della parte in tutti i suoi aspetti venga dipinta con la più minuziosa e scrupolosa delle precisioni e in modo che ciascuno di questi aspetti rilevati trovi la sua ragione in un certo rapporto, che evidentemente ci si preoccuperà di rappresentare con un'identica analisi, che lo vincola a uno o a un gruppo di altri aspetti o simultanei o antecedenti o successivi; ma non basta: l'organismo della descrizione vien montato in modo che ogni qualità di ogni aspetto e di ogni rapporto rappresentati risulti differente non soltanto da quella degli altri aspetti e rapporti simultanei, ma soprattutto da quelle che entro lo stesso aspetto o rapporto si danno in momenti diversi. La storiografia, quindi, ha un suo presupposto, che la qualificazione delle cose umane che costellano il divenire diacronico sia caratterizzata dalla nota dell'eterogeneità e che l'eterogeneità sia in dipendenza funzionale dalla differenza degli istanti in cui le cose umane, così qualificate, si danno. Lasciamo in sospeso la questione se il presupposto goda oppur no di legittimità grazie al fatto di risultare come dato non tanto da questo che entri a condizionare l'umana opera storiografica, quanto da questo che le cose umane sono veramente così: diamo questo per scontato. Ci interessa piuttosto rilevare che il presupposto è sufficiente soltanto finché serve a guidare una descrizione storica che si limiti ad esser tale e che si fermi al livello fenomenico del diverso, al piano in cui un aspetto di una cosa non è quello che è un altro e non è quello sotto cui nella stessa cosa appare in un altro momento; in questa sua modalità il presupposto viene a coincidere con la teoria della storia che le cose umane si succedono sempre differenti nel tempo e che di questo loro tipo di esistenza non è lecito dir di più perché non è niente di più.*

*Ma se interviene l'intendimento, se cioè la coscienza che descrive*

……

-11-

*si mette a guardare quella corrente di diversi con alcuni dei mezzi o meglio dei fini che usa come punti di vista quando guarda un complesso di diversi in generale e si dà a cercare quali enti costantemente si ripetano uguali entro la coltre dell'eterogeneità epidermica e momentaneamente celati sotto di essa, oppure quale meta stia dinanzi a questi differenti le cui diversità reciproche sono la condizione per cui essi costituiscono un divenire di cui è lecito fare storia, allora il presupposto non basta più, perché la coscienza che dovrebbe utilizzarlo ha modificato gli intendimenti da cui muove per conoscere le cose umane, e non vuol più rappresentarle solo come dei diversi, ma pretende trovare la ragione sufficiente del rapporto di dipendenza funzionale della diversità dei diversi dalla loro successione nel tempo, senza con questo ledere in nulla il presupposto stesso nella sua originaria schematicità: e poiché una ragion sufficiente non mi pare che fino a questo momento la nostra mente sia riuscita a farla coincidere se non o con una causa efficiente o con una causa finale o con l'attuazione apodittica di un potenziale o con l'attuazione contingente di un potenziale, la storia, appena la coscienza che la costruisce passa dal piano del mero sensoriale a quello dell'intellettivo, vede determinarsi il suo presupposto in vari modi differenti che divengono altrettanti nuovi presupposti che ne guidano l'attuazione, e, quindi, altrettante nuove teorie storiografiche da cui è influenzato il primitivo metodo, non nel senso che ne venga alterato nella sua originaria modalità di non tradire mai il criterio di vedere nei successivi nel tempo sempre e soltanto dei differenti, ma nel senso che ne viene arricchito; infatti, sarà tenuto a confortare questo rapporto fra la differenza delle qualità e la differenza nel tempo con l'aggiunta alle tonalità di ogni aspetto o gruppo di aspetti secondo cui esso, come successivo e come antecedente è altro dagli antecedenti e dai successivi, di ulteriori toni componenti, immediatamente palesi o da scoprirsi perché immediatamente celati, i quali giustificano e dan la ragione del rapporto. Resta fisso che l'aggiunta o determinazione non ha il diritto di alterare il contenuto fondamentale del presupposto, con la conseguenza che il ricorso a uno di quei quattro tipi di ragion sufficiente deve ben guardarsi dal sostituire a una effettiva successione di diversi una*

……

-12-

*successione di diversi che finisca per essere solo apparente, e, quindi, deve far intervenire il concetto scelto senza annullare la potestà modificatrice del tempo. L'uso poi di una delle connotazioni della ragion sufficiente in genere ha la liceità di essere vario, donde la varietà delle teorie della storia che pure hanno al disotto l'accettazione di un comune punto di vista o concetto.*

*Alle teorie finalistiche è lecito concepire il traguardo delle cose umane in successione o come uno stato ultimo assoluto o come uno stato ultimo relativo. Nel primo caso, è ancora loro lecito connotare lo stato ultimo come l'unità organica di componenti, che sono aspetti o rapporti delle cose umane, differenti qualitativamente e cronologicamente concomitanti, e che hanno ciascuna, sia in sé sia nei rapporti che le legano alle altre sia in quelle loro porzioni in funzione delle quali ognuno dei rapporti si pone e ognuna delle quali è quel che è in funzione di ognuno dei rapporti, conseguito una perfezione insuperabile di modi qualitativi e quantitativi, oppure hanno il diritto di assegnare ai modi qualitativi e quantitativi delle componenti di quello stato ultimo, sia in sé sia nei loro rapporti con le simultanee sia nelle loro porzioni in collegamento funzionale con questi rapporti, la massima possibile delle imperfezioni o degenerazioni. Per una teoria, invece, per la quale lo stato ultimo è un relativo, è legittimo trattare da un lato questo stato come una condizione di perfezione o di imperfezione nella qualità e nella quantità, dall'altro la sua relatività come una sua necessaria soggezione a un confronto con un nuovo e cronologicamente posteriore*

*stato di cose umane entro il quale i modi qualitativi e quantitativi di queste raggiungono un'intensità di perfezione o di imperfezione ancora più acuta oppure vedono l'antecedente perfezione o imperfezione tramutarsi rispettivamente nel proprio contrario; e, in quest'ultimo caso, è altrettanto legittimo, almeno rispetto al principio da cui si parte, attribuire alla metamorfosi della successione un termine che è insuperabile e si dà come uno stato ultimo assoluto, o che è esso pure superabile e si dà come uno stato ultimo relativo, oppure fare della metamorfosi una condizione inalterabile della successione, con la conseguenza che la gradazione della perfezione qualitativa e quantitativa presente nelle cose umane, o, il che fa lo stesso,*

……

-13-

*della loro imperfezione, prende l'andamento sinusoidale di determinazioni quantitative differenti in alterna successione. Di qui il variare della teoria-presupposto che vede nelle cose umane un diversificarsi nel tempo coincidente con un progresso o con un regresso definitivi, quella che del diversificarsi diacronico delle stesse cose fa un progresso o un regresso all'infinito, quella che avrebbe la liceità di disegnare metaforicamente il diversificarsi o come un'iperbole, con gli estremi senza fine o con il ramo ascendente proiettato all'infinito, o come una parabola, da tracciarsi o nell'uno o nell'altro di questi due modi, o come una sinusoide indefinita; di qui, s'intende, altrettante corrispettive metodiche e altrettanti corrispettivi impegni ad affiancare alle diversità qualitative degli aspetti delle cose umane in successione le note in essi immanenti per le quali le qualità e le quantità proprie di essi sono un più o un meno di quelle peculiari di quel che vien prima o di quel che segue, vale a dire a fare delle proposizioni storiografiche dei giudizi sia di mera attribuzione di predicati a soggetti sia di valore.*

*Alle teorie, nelle quali il principio-presupposto determina se stesso con l'acquisto di una ragion sufficiente di quel rapporto funzionale, di cui parliamo sopra, la quale coincida con una causa effettrice, non resta che istituire, o per deduzione o per induzione, una legge o un sistema di leggi ed attribuire all'una o all'altro da un lato la peculiarità di immanere come elemento immutabile ed ineliminabile in tutti i momenti o fasi del divenire delle cose umane, dall'altro l'ufficio di intervenire costantemente ed uniformemente entro tutti o alcuni, i fondamentali, rapporti particolari colleganti un antecedente a un successivo al fine non di determinare le qualità speciali che caratterizzano ciascuno dei rapporti, ma di sottoporre il successivo alla ineluttabile necessità di entrare nell'esistenza con qualificazioni altre da quelle dell'antecedente per il mero fatto generale di essere un successivo; col che l'immanenza della legge o del sistema di leggi entro l'umano provoca la costanza della dipendenza funzionale del mutamento qualitativo dell'umano dal divenire nel tempo e ne è la causa efficiente sotto un punto di vista, la ragion sufficiente sotto un altro, sotto un terzo punto di vista ancora, è garanzia della sua permanenza e quindi della permanenza*

……

-14-

*del succedersi di diverso a diverso, perché evidentemente basta che si dia nell'esistenza un primo umano, qualificato dai suoi modi speciali che non hanno la liceità di non esistere e di non determinarlo – poco importa che questo primo sia da pensarsi come un assoluto o come un soggettivo, convenzionalmente o arbitrariamente adottato a principio -, basta questo perché la legislazione scatti assieme al darsi di un tempo, ponga entro quel succedente, che il tempo trae all'esistere, la necessaria differenziazione qualitativa dal primo e trasporti il succedente nelle stesse condizioni del primo nei confronti di quel che gli succederà, non appena quest'ulteriore succedente debba darsi per via del tempo. Poco importa che quella legalità della storia riceva, a sua volta, la liceità di determinarsi in tanti modi che saranno altrettante teorie, le quali, però,*

*saranno costrette a uniformarsi nell'essenza fondamentale o nota generica del loro punto di vista – al quale, tra l'altro, non sarà lecito scostarsi troppo dal concetto formale della relazione per contraddizione che diviene il modulo essenziale cui più o meno debbono rifarsi le differenti connotazioni di quella legalità -; interessa, invece, anzitutto che tutte le teorie di questo tipo immetteranno nel loro principio-presupposto l'ulteriore denotante della legalità con le funzioni di ragion sufficiente di quel restante della connotazione che è il rapporto funzionale tra il darsi in una successione temporale delle cose umane e il loro darsi con differenze qualitative reciproche, poi che sotto l'influsso di questa presa di posizione originaria dovrà variare il loro metodo per la cui applicazione le proposizioni, costituenti nel loro complesso la storiografia di siffatte teorie, allineeranno a fianco di meri riferimenti di predicati a soggetti anche dei rilievi dati a questo o a quell'aspetto delle componenti della vicenda umana, il quale con la sua speciale conformazione qualitativa mostri il necessario suo collegarsi all'uno o all'altro aspetto di una o più componenti, e antecedenti e successive, secondo la modalità formale imposta dalla legge o dal sistema di leggi adottato.*

*I due modi, deterministico e finalistico, con cui si è garantito il mutarsi qualitativo delle cose umane nel tempo, in fondo non fanno altro che concretare, relativamente al problema che è insorto nel campo storico, uno dei modi con cui la relazione di ragion sufficiente*

……

-15-

*è pensata in generale, precisamente quello dell'alterità esistenziale fra la rappresentazione assunta a ragione e la rappresentazione che ne è fatta conseguenza; e, infatti, da un lato fra un diversificarsi delle cose umane successive nel tempo e lo stato di perfezione o di imperfezione cui il mutamento è orientato, dall'altro fra lo stesso mutare e la legge che vi immane e lo provoca, corre un rapporto di alterità esistenziale, se non altro perché nel primo caso il diversificarsi sta allo stato teleologico come una condizione a un condizionato, non essendoci però tra i due altra compartecipazione a qualcosa di comune e di identico tranne, tutt'al più, quella che è tipica di due cose che siano l'una parte e l'altra tutto – evidentemente, due successivi nel tempo, l'uno dei quali sia tappa intermedia e l'altro stato ultimo, assoluto o relativo, del divenire, non hanno la liceità di esser ridotti a meri gradi quantitativi o stati intensivi di una stessa cosa, altrimenti l'eterogeneità quantitativa si fa un mero apparente -, mentre, nel secondo caso, l'eterogeneità fra il momento storico coi suoi caratteri e la legge che lo regola è afferrabile immediatamente, essendo il primo un unico irripetibile, particolare, inidentificabile con altro, istantaneo, per dir così, l'altra un ripetentesi di necessità con qualificazioni sempre identiche che fanno di tutti i ripetuti suoi interventi nell'umano degli identificabili.*

*Ma l'immagine che la coscienza umana ha il diritto di darsi del rapporto di ragion sufficiente è anche un'altra, quella che fa della rappresentazione con funzioni di ragione un ente ideale dotato di un certo numero di note o modalità qualitative o quantitative e della rappresentazione che da questa dipende in qualità di conseguenza un secondo ente ideale le cui note o modalità qualitative o quantitative comprendono quelle della rappresentazione-ragione ed altre ancora; fra questo gruppo di note e l'altro c'è un ben preciso rapporto, per cui le prime risultano essere degli esistenti che non avrebbero la liceità di esistere senza le seconde, in quanto non sono se non queste stesse ampliatesi ad abbracciare certe proprietà o meglio variazioni che loro provengono dall'immergersi in una certa situazione, chiamiamola ambientale; è il rapporto che passa tra un genere e una specie; in tale connessione la rappresentazione che è ragione s'identifica con una porzione della rappresentazione che è conseguenza, e*

……

-16-

*la porzione della connotazione di quest'ultima, che oltrepassa, per dir così, l'area rappresentativa dell'altra, è tanto strettamente legata al resto della stessa connotazione, che è poi la comprensione della rappresentazione-ragione, che non pare lecito distinguerle in alcun modo; con la conseguenza che, se nella rappresentazione-ragione non è presente di fatto quanto le si aggiungerà entro la connotazione della rappresentazione-conseguenza, e se, d'altra parte, l'inscindibilità del vincolo tra le due porzioni è tale che, se non è lecito immaginare il sovraggiunto senza il pensamento di ciò cui esso si sovraggiunge, non pare lecito neppure immaginare il contrario, non resta che attribuire alla connotazione della rappresentazione-ragione il possesso delle denotanti che saranno poi presenti di fatto nella rappresentazione-conseguenza, ma allo stato di capacità in funzione di certe situazioni o condizioni. Rifacendosi a quest'immagine di cui la coscienza è capace, altre teorie della storia deducono o inducono, a sostegno della correlazione fra tempo e varietà di successione, la rappresentazione, entro la coscienza, di un antecedente, o logico o cronologico, da premettersi alla rappresentazione delle cose del divenire umano, come ragion sufficiente del variare delle componenti di questo al variare del tempo, e fanno della seconda l'immagine in cui è presente di fatto ossia nell'esistenza tutto ciò che nella prima non avrebbe la liceità di venir rappresentato perché assente di fatto, ma di cui alla prima dovrebbe esser attribuita la capacità, come facoltà di aggiungerlo alle sue modalità presenti di fatto purché e non appena si realizzasse a condizione il tempo; e poiché questo qualcosa, che nella rappresentazione del divenire storico è presente e che nella rappresentazione di quel principio del divenire è una mera capacità, è la relazione funzionale tra fluire del tempo e variare delle cose umane che fluiscono nel tempo, la rappresentazione del principio della storia si fa ragione del presupposto che deve essere accettato come il fondamento entro la storia perché una storia ci sia; in più, se è lecito alla coscienza attribuire alle modalità, di cui la rappresentazione –ragione possiede solo la capacità, una di due distinte determinazioni, quella di essere dei necessariamente determinati a realizzarsi nella rappresentazione-conseguenza allo scattare della condizione favorevole, e quella di essere degli sganciati dal realizzarsi della condizione*

……



*opportuna e, quindi, dei contingenti nei confronti delle rappresentazioni-conseguenze, le teorie, che si rifacciano a siffatto modo di pensare il rapporto di ragione, si sdoppiano, per così dire, in due classi eterogenee, a seconda che facciano dei diversi, che si danno nella successione diacronica in funzione del tempo, altrettante realizzazioni di capacità originarie che il tempo traduce necessariamente in reali, o che rompano l'ineluttabilità della dipendenza funzionale del succedersi dei diversi dal tempo a favore non di una sospensione o interruzione del nesso funzionale, ma di un'imprevedibilità dei diversi che si succedono nel tempo come realizzazioni di originarie capacità in forza dell'indeterminatezza con cui l'uno o l'altro di questi dati originari passa col darsi del tempo all'esistere. Anche per queste teorie, s'intende, è valida la parentela per omogeneità generica, ed anche per esse è valida la necessità di uniformare sia il principio-presupposto alla determinazione della ragion sufficiente di quello che è il presupposto comune della storia, sia il metodo con cui si faranno storiografie al principio adottato, dando vita, per quest'ultimo fine, a proposizioni, che sono predicazioni di attributi a soggetti, e a proposizioni, dalle quali risulti che l'attribuzione dei predicati ai soggetti è stata preceduta dalla rappresentazione di un'organizzazione tale di dati, che da essa scaturisca sia l'attribuzione come dato di fatto sia una sua preesistenza sotto forma di un attitudinario che era in attesa della condizione favorevole per tradursi in dato di fatto e che ritrovava in sé sia i modi posseduti sotto forma di attitudini che la condizione favorevole.*

*Si deve poi concludere col prender atto che queste due generali tendenze teoretiche, quella che si fonda sull'eterogeneizzazione che distingue il rapporto funzionale fra tempo e varietà nella*

*successione dalla sua ragione, e quella che si basa su di un loro rapporto che in fin dei conti è di omogeneità, riescono anche a fondere i loro spunti originari e specifici, attingendo le prime qualcosa che è delle seconde e viceversa: e così una teoria storica trova la liceità di argomentare a sostegno del rapporto funzionale suddetto una legge o un sistema di leggi, i quali, però, non sono se non modalità o strumenti di cui quell'ente, che vien rappresentato con la capacità di attuare nella storia quel rapporto funzionale che in esso è mera attitudine,*

……

-18-

*fa, a lato del tempo, le condizioni favorevoli a tale realizzarsi, sicché per essa il divenire storico è un legale e insieme un orientato a uno stato ultimo di perfezione; come, insieme, è legittima una teoria storica che della finalità in vista di uno stato di perfezione e con una denotante di progresso fa il fondamento del rapporto funzionale, e che insieme non riesce a vedere come la successione per diversi si dia in funzione del tempo e contemporaneamente in funzione di un fine da raggiungersi, senza che ci sia qualcosa alle origini del divenire stesso che proponga il fine perché lo possiede come capacità e che riesca ad avviare un processo, che è sicuro progresso alla realizzazione di un fine, fuori dall'utilizzazione di un modo costante e immutabile di rapporto che colleghi il successivo all'eterogeneo antecedente e con la sua invariabilità assicuri l'immutato orientamento della successione.*

*Oltre a queste teorie della storia, che sono poi altrettanti principi da cui, con più o meno di consapevolezza, si deve partire per scrivere della storiografia, e che costituiscono anche altrettanti principi di metodiche, io non ne riesco a vedere altre. Certuni affermano, e credono di avere il diritto di farlo, che non è vero che ogni attività, che sia fare della storiografia, deve muovere da un'interpretazione delle cose umane che vi vede un incessante succedersi di stati con qualità diverse a stati con qualità diverse, e da un presupposto che enuncia la necessaria dipendenza funzionale della mutevole qualificazione dell'umano dallo scorrere del tempo e, con ciò, la necessaria storicità dell'umano, perché, essi dicono, tutti coloro che han fatto della storiografia cosiddetta pragmatica hanno avuto la liceità di utilizzare la descrizione del passato per una «paidea» dei contemporanei, e hanno dato descrizioni del passato in vista di fornire massime d'azione a chi vive nel presente, debbono evidentemente aver negato quel presupposto a favore dell'altro, di un'essenziale o appariscente o sotterraneamente profonda identità delle cose umane, nonostante il loro darsi nel tempo. Sarebbe questo il terzo tipo o la terza classe di teorie della storia. Conviene guardare a fondo questo criterio pragmatico: è lecito sia adottato da quanti muovono dal principio-presupposto di una regressività o involuzione o degenerazione dell'umano, in quanto è evidente che là dove c'è del qualitativamente*

……

-19-

*diverso, il quale però è al tempo stesso un meno rispetto a qualcosa che gli è eterogeneo, bisogna pure che ivi ci sia a lato delle differenze qualitative un residuo di identico in via di diminuzione - lasciamo qui da parte la grossa questione del come il diverso e l'identico si diano in unità nell'uno di questo o quel momento storico, che è questione che non è solo dei «regressisti» ma anche dei «progressisti» e che investe non solo la storia ma tutte le conoscenze in cui intervenga, a spiegare, dell'intelligibile con la sua connotazione caratterizzata dalla identità e legata con del diverso a costituire un'unità -, con la conseguenza che il divenire umano è segnato da un filone di omogeneità, sia pure in costante restringimento, entro il quale ogni componente, finché c'è, è un identico che è in indipendenza funzionale dal tempo e che resta quel che è e può venir utilizzato per quel che è nonostante il suo scorrere nel tempo; ma chi scrive la storia con questo presupposto rientra nell'indirizzo a eterogeneità fra dipendenza funzionale del diverso succedentesi dal tempo,*

*e la sua ragion sufficiente, e per lui la pragmaticità o finalità educativa od orientativa in vista dell'agire valido nel presente è una mera conseguenza o denotante implicita del principio primo del suo metodo. Uno, invece, che descriva il passato per offrire a sé o ad altri direttive d'azione nel presente e si arroghi il diritto di far ciò deducendolo da un'invarianza dell'umano nel tempo e da un'indipendenza funzionale dell'umano dal tempo, è vero che si dà il presupposto che il tempo non agisce sulle cose umane, ma è altrettanto vero che tale presupposto lo deve connotare anche con la nota dell'essenziale identità di tutti gli aspetti che le cose umane assumono nei diversi momenti del tempo e con la nota della relatività o fenomenicità o accidentalità o contingenza delle differenze qualitative che quegli aspetti caratterizzano e specificano, e, quindi, con la nota della loro inesistenza o irrilevanza; allora, appena adottato quel presupposto, gli è benissimo lecito prendere una porzione dell'umano e descriverla con gli scopi di cui sopra, ma non gli è affatto lecito né allineare molteplici porzioni di questo umano, tutte o alcune di quelle che si danno attraversando inalterate il tempo, e decidere la scelta a favore di questa o di quella in quanto godente di un più qualitativo rispetto alle altre né tanto meno mettersi a descriverle tutte quante o parecchie; la sua scelta*

……



*dev'essere indifferente e la sua descrizione di una catena di cose umane in successione dev'essere una ripetizione di complessi di enunciati e di proposizioni costantemente identici; ma, con ciò, non fa della storia né della storiografia, ma semplifica e ripete, così come fanno tutti i descrittori di oggetti non appena li hanno assunti come degli enti ad essenza esclusivamente intelligibile. Mi pare che non sia lecito discutere che il concetto di storia è stabilmente connotato dalla concezione di una costante eterogeneità degli aspetti delle cose umane che sono nel tempo e dalla concezione che fra eterogeneità e tempo c'è, almeno per le cose umane, una dipendenza funzionale: alle varie teorie storiche non resta che determinare in uno o altro modo questo presupposto.*

*E, a questo punto, è il caso di guardare bene dentro siffatto presupposto. In primo luogo, non gli è dato di eliminare da sé una nota, e cioè che all'universale carattere di eterogeneità o diversificazione cui le cose umane soggiacciono purché entrino nel tempo, debbono ritenersi sottoposte tutte le cose umane che entrano nel tempo ad eccezione di una, la struttura od organizzazione che la coscienza umana dà a se stessa quando si accinge a fare della storia, a guardare alle cose dell'uomo come a dei succedentisi nel tempo; questo organismo cognitivo ed indagativo, che pure è una cosa dell'uomo e che pure si dà nel tempo e, con ciò, fa parte di porzioni diverse ed eterogenee della corrente dell'umano nel tempo, non deve patire mutamento e condizionamento funzionale da parte del tempo; se fosse consentito attingere il materiale, di cui valersi per descrivere le porzioni diacroniche del divenire umano, soltanto da ciò che è disinteressato alla storia e quindi indifferente nei confronti della storia, e bastassero gli enti «storicamente inerti», i cosiddetti documenti, a fornire quel materiale, la questione di una cosa umana indiveniente e acronica non si porrebbe; ma la storiografia necessita delle opere degli storici passati, contemporanei oppur no alla porzione che essa descrive; e le utilizza legittimamente alla duplice condizione, anzitutto che la coscienza che le ha scritte sia partita dallo stesso presupposto primo e generico, quello del divenire qualitativo dell'umano, poi che, qualora tale coscienza abbia allargato quel presupposto fino a comprendervi questa o quella determinazione che è una delle*

.....



*ragioni sufficienti del presupposto e che finisce per coincidere con una delle teorie della storia, questo suo principio che è all'origine del metodo sia chiaramente discernibile, onde venga*

*rapportato al divenire stesso, sia controllato su questo per verificarne la congruenza o l'inadeguatezza, e dai risultati del controllo siano forniti criteri di valutazione delle proposizioni e dei giudizi con cui ha intessuto la sua descrizione. Ma allora le due coscienze, quella di chi fa della storiografia nel presente e si rifà allo storiografo del passato per farla, e quella dello storiografo passato, sono una stessa e sola cosa in quell'organismo di concetti da cui prendono entrambe le mosse per operare in quel certo loro modo. Pare dunque che la storiografia sia lecita alla condizione che qualcosa dell'umano non sia storia e non abbia né l'essenza né le qualificazioni di ciò che è legittimamente oggetto di storiografia.*

*Un'obiezione sembra sorgere spontanea e immediata dinanzi a questa osservazione: il presupposto fondamentale della storia predica l'eterogeneizzarsi degli aspetti delle cose umane in funzione del tempo solo a quegli aspetti che rivelano di diritto e di fatto siffatta connessione col tempo, e non estende tale attributo, né si dà tale diritto, a quegli aspetti che di diritto e di fatto si mostrano estranei alla dipendenza dal tempo come quelli che sono di loro essenza, per così dire, acronici; come mai abbia la liceità di esistere un ente uno ed unitario, l'umano, alcune cose del quale patiscono l'azione del tempo ed altre le si sottraggono, come mai sia uno quel che in una certa sua faccia è diveniente, in un'altra statico, questa è una questione che non riguarda la storia e i suoi fondamenti concettuali, ma tocca la coscienza in generale, la quale nello stesso problema s'imbatte in molti altri complessi di esistenti, ciascuno dei quali è un ente nella cui unità son compresenti e coesistenti le stesse due facce; posto questo, la coscienza, orientata al contemplare, se è in indipendenza funzionale dal tempo, non ha la liceità di far altro che di funzionare nello stesso modo e di mettere in azione in modo immutato i suoi meccanismi cognitivi, qualunque sia l'oggetto su cui s'impegna a funzionare e ad applicare i meccanismi; i meccanismi si limitano a prendere atto di quel che struttura o costituisce l'oggetto; se l'oggetto, in questo caso l'umano, si presenta immediatamente*

……



*strutturato e organizzato in modo che le sue componenti, ad eccezione della coscienza conoscente, sian necessitate a mutarsi nelle qualità dei loro aspetti e delle loro parti e nei rapporti che vincolano vicendevolmente qualità aspetti parti, oppure se lo stesso oggetto deve venire apriormente concepito tale, alla coscienza non resta che prenderne atto e conformarsi e organizzarsi nei concetti primi in conseguenza. Chi ha creduto, come ho fatto io, che il presupposto contenesse un'estensione illimitata del variare in funzione del tempo a tutte le cose umane, si è sbagliato; si corregga: variano in funzione del tempo quegli aspetti dell'umano che s'inquadrano anche nella dimensione del tempo, non gli altri che stan fuori da questa dimensione; questo è il presupposto che consente l'esistenza della storia appunto perché ne esclude la conoscenza che la coscienza ha la liceità di averne; e se anche il modificarsi delle teorie della storia sembra negare quest'esclusione, il fatto che al disotto della successione delle variazioni teoretiche si stendano costantemente identici il presupposto generico, il permanente modificarsi di certe cose umane, la necessità di correlare tale mutazione col tempo, il bisogno di confortare questa correlazione con una ragion sufficiente in generale, la quale è lecito vari nelle sue determinazioni e provochi varietà di teorizzazioni della storia, ma non ha la capacità di alterare la sua essenza, tutto ciò garantisce la validità del presupposto così corretto e riportato alla sua effettiva connotazione.*

*È lecito rispondere che l'obiezione e la correzione che essa opera sul contenuto del postulato sono una vera e propria chiusura di occhi su ciò che compone l'oggetto della storia; in fondo, è un atto di comodo dire che l'umano, al pari di tutti gli esistenti, ha le due facce del diveniente e dello statico, e che non è lecito estendere all'una quel che è dell'atra, e tirarsi fuori dalle pastoie del problema che questa descrizione genera, coll'ampliare l'ambito dell'esistente che*

*racchiude lo stesso aspetto problematico e coll'aspettarne la soluzione da un concomitante o conseguente ampliamento di indagine; tutto ciò sarebbe legittimo fare se il modo con cui il particolare diveniente si vincola all'intelligibile statico in quelle porzioni di esistente che si voglion connettere all'umano in quanto storia, fosse lo stesso di quello con cui il mutamento di ciò che diviene entro le cose*

……

-23-

*umane verrebbe a connettersi a ciò che entro le stesse non si trasformerebbe. Nella matematica, ad esempio, la mutabilità delle determinazioni quantitative delle porzioni o componenti geometriche di un triangolo fa tutt'uno con l'immutabilità degli intelligibili la cui serie costituisce la rappresentazione generica del triangolo, allo stesso modo che nella sfera del movimento la mutevolezza delle determinazioni quantitative proprie di questo corpo con queste sue dimensioni e del suo movimento verso quell'altro corpo con le sue dimensioni che è la Terra fa un uno con l'invarianza degli intelligibili che connotano il concetto di movimento di caduta di un grave; ma in questi due casi le due componenti o i due complessi di componenti, il diveniente e lo staticamente identico, non sono né formalmente né materialmente né identici né omogenei, sono degli enti riducibili a classi di esistenti ciascuna eterogenea dall'altra che riuscirà anche illecito o ineffettuabile alla coscienza capire come l'uno confluisca nell'altro, ma che la coscienza, entro certi limiti, riuscirà ad accettare, non tanto perché ciò le è imposto come dato di fatto, quanto perché, in definitiva, l'inintelligibilità della loro sintesi in unità non dipende da un'eterogeneità che li tocca solo in parte, in quanto costituita da differenze formali, ma da un'eterogeneità che insieme si fa concomitante di altre di cui quelle formali sarebbe lecito considerarle conseguenze; insomma in quel matematico e in quel meccanico che abbiam scelti ad esempio, l'inintelligibile unificazione di due eterogenei, è, mi si permetta il gioco di parole, intelligibile e razionale, come quella che è unità di due che sono eterogenei sotto tutti i punti di vista da cui li si guardi, con la conseguenza che l'inintelligibilità acquisisce la liceità di farsi soggettiva ossia relativa alle modalità del conoscere di condizione umana, al quale dei due eterogenei che si fondono in unità son date solo nozioni che di ciascuno offrono solo la rappresentazione di ogni suo attributo sotto cui si differenzia da ogni attributo che dell'altro ci offrono le rappresentazioni che ne abbiamo, restando così escluse nozioni di altri attributi che noi non conosciamo, di cui noi non abbiamo il diritto di parlare, ma la cui esistenza però abbiamo la liceità e, in fondo, la necessità di porre per ipotesi, quando tali attributi vengano formalmente denotati in modo tale da farsi condizioni*

……

-24-

*sufficienti a giustificare l'unione nonostante l'eterogeneità; ora, le cose non stanno nello stesso modo per ciò che riguarda la coscienza conoscente e l'umano: questo è un aggregato che, se non altro sulla base dell'inoppugnabile unità dell'ente uomo, dev'essere rappresentato come un organismo o unificazione di diversi, le cose umane, ciascuno dei quali è da rappresentarsi eterogeneo dagli altri, come quello che ha sue qualificazioni e funzioni esistenziali, e insieme omogeneo agli altri come quello che possiede in comune con gli altri alcune note essenziali e categoriali, quelle per cui è una delle cose umane; ora, sotto un certo punto di vista, pare che sia denotante comune e identica dei concetti di tutte le cose umane il mutamento qualitativo in funzione del tempo, il che almeno presuppone la storia; sotto un altro punto di vista, se non si vuole prendere in considerazione l'uniformità essenziale che sarebbe anche lecito discutere, le cose dell'uomo debbono pure esser rappresentate -omogenee od eterogenee che siano nella loro essenzialità – come costituenti un uno, se non altro se si vuole entrare in possesso di una rappresentazione dell'umano che ne sia conoscenza, con la conseguenza che debbono venir*

*immaginate come connesse vicendevolmente l'una all'altra in modo tale che tutto quel che caratterizza l'esistenza dell'una si faccia, da un lato, dipendente funzionale di quel che è proprio dell'esistenza dell'altra, ed eserciti, dall'altro, su questo una propria azione modificatrice; donde segue che è illecito immaginare che in siffatta unità la variazione di uno qualsiasi degli aspetti di una qualsiasi delle cose dell'umano si dia indipendentemente dalla variazione di un altro aspetto o della cosa stessa o di un'altra e senza farsi principio di una variazione di un altro aspetto o della cosa stessa o di un'altra dello stesso umano – sia poi questa concomitanza o meglio coesistenza di mutamenti l'effetto di un mutamento che sia della totalità di tali cose presa come unità e che dal tutto si rifranga sulle parti o sia soltanto la conseguenza di un mero gioco di correlazioni funzionali -; donde deriva ancora che se è necessario, come si dà per la storia, presupporre il mutamento qualitativo in funzione del tempo di parecchie di queste cose umane e di molti dei loro aspetti, si fa del pari necessario che, per la connessione funzionale reciproca delle cose e degli aspetti, una variazione egualmente qualitativa investa*

……

-25-

*tutti gli altri, conseguendo da ciò il mutamento qualitativo della totalità dell'umano; dunque, sia dall'uno che dall'altro punto di vista, diviene illecito e illegittimo o, se si vuole, preda di una totale inintelligibilità, che non ammette nessun appiglio di sotterranea e indiretta giustificazione intelligibile e razionale, prendere una di queste cose, la coscienza conoscente, trattarla come uno dei componenti dell'umano e insieme dotarla di una sorta di extraterritorialità per la quale riesca in certe operazioni a mantenersi in vincoli di correlazione funzionale con tutto il resto dell'umano, e per le altre se ne sganci, per comportarsi esclusivamente in conformità con le proprie condizioni e leggi.*

*Da queste considerazioni la coscienza umana, in certi atteggiamenti assunti da certi pensatori, ha dedotto la più rigorosa delle connotazioni del presupposto della storia: ha esteso anche all'attitudine conoscitiva la qualificazione del mutamento costante in funzione del tempo, e ha determinato questa connotazione in due modi: se muoveva da una teoria della storia «perfezionista» e insieme fondata sulla nozione dell'attuazione apodittica di un potenziale immanente in un reale che è primo rispetto al divenire – nozione utilizzata a ragion sufficiente del «perfezionismo» verso uno stato ultimo assoluto-, ha posto come esistenti e necessarie molteplici organizzazioni concettuali che la coscienza conoscente si dà in qualsiasi indagine, compresa quella storica, le ha dichiarate eterogenee l'una dall'altra, successive l'una all'altra, mutuanti la varietà qualitativa che assumono in concomitanza con il loro subentrare l'una all'altra dalla dipendenza funzionale dal tempo e dalla legge che questo rapporto funzionale regola, e ha giustificato tutto ciò, per quel che riguarda la coscienza conoscente, nello stesso modo con cui ha giustificato le variazioni in funzione del tempo di tutto l'umano, come rappresentazioni cioè dedotte dal suo principio-presupposto; evidentemente, la variazione nella successione ha un termine coincidente colla realizzazione delle capacità di ciò che è primo nel divenire, e con il salire all'esistere dello stato ultimo assoluto, in cui tempo, successione e mutamento s'arrestano o, a rigore, dovrebbero arrestarsi; muovendo da una differente teoria della storia, di natura «legislativa» e utilizzando la funzione di causa efficiente, ha garantito alla coscienza conoscente,*

……

-26-

*come a tutte le cose dell'umano, la variazione qualitativa in funzione del tempo e ha ridotto i presupposti di ogni organizzazione cognitiva, compresa quella storica, le loro determinazioni, le teorie della storia, i metodi e le realizzazioni storiografiche che da questi sgorgano, ad eterogenei in successione, o con un termine o all'infinito, o secondo una legge determinante il rapporto fra*

*l'antecedente e il susseguente eterogenei secondo modalità anarchiche ed ex lege; ne ha fatto delle verità che son figlie del tempo. L'obiezione, dunque, da cui siam partiti per arrivare a queste teorie dell'assoluto storico, ha mostrato la corda. Ma val la pena guardare nel fondo anche di queste.*

*Limitiamoci a considerarle sotto il punto di vista solo di quel che riguarda la storia e, in un primo momento, su di un piano esclusivamente teorico, fuori dalla preoccupazione di controllare se gli esistenti, quali noi li conosciamo, verifichino quel che le due teorie pretendono che siano. Per entrambe le teorie, gli indagatori della storia e le opere storiografiche di una certa porzione del divenire umano non hanno in comune nessun punto di vista, nessun presupposto, nessuna canonica di metodo; non solo le loro teorie della storia sono qualcosa che si è dato una volta sola nei modi in cui si è dato senza liceità di ripetersi più, non solo i metodi di descrizione del periodo scelto non han nulla in comune coi metodi che li hanno preceduti e seguiti, ma, negli stessi loro concetti primi e nello stesso loro presupposto da cui son partiti per fare della storiografia, non hanno la liceità di avere nessuna qualificazione o modalità in comune coi principi o presupposti della storiografia di un differente periodo; tanto meno si è dato nel passato che una qualche sua porzione o periodo abbia fatto suo il presupposto generale della storia come un divenire delle cose umane in funzione del tempo, presupposto che è uno dei modi qualitativi dell'umano che ha raggiunto la sua perfezione nello stato ultimo assoluto – e questo deve rappresentarsi la prima teoria – oppure che è uno dei modi dell'umano che è entrato nell'esistenza solo in quella porzione del divenire cui appartiene la coscienza che lo ha enunciato come concetto primo per la storia – e questo deve rappresentarsi la seconda teoria. E allora non è data la liceità a nessuna coscienza che appartenga*

……



*allo stato di cui le teorie in esame sono una delle componenti, e che voglia fare della storiografia, quale il presupposto la pone, rifarsi alle produzioni storiografiche del passato come a strumenti da utilizzare; a sua disposizione ha legittimamente solo dei documenti che siano «inerti» e, per dir così, «asoggettivi» o «astoriografici»; delle opere storiografiche del passato, come delle teorie della storia che ne hanno offerto il metodo e che sono state o esplicitamente enunciate in indipendenza dalla metodica e dalla storiografia che ne è derivata o implicitamente immesse nei lavori storiografici stessi, se proprio ci se ne vuol servire, è lecito valersene come di momenti di una storia, come espressioni particolari del divenire eterogeneo, come dei contenuti o aspetti descritti da una storia delle teorie della storia o da una storia della storiografia; e la conseguenza immediata di queste deduzioni è che la storia diverrà lecita e immaginabile solo come un esistente in sé, vale a dire come il divenire stesso per eterogenei in funzione del tempo, o come concetto intelligibile connotato dalle denotanti formali che da siffatto esistente è dato enucleare, ma diverrà un illecito e un impossibile come descrizione del contenuto materiale inquadrato in siffatte forme, come immagine storiografica, fatta di proposizioni e di giudizi organati in un'opera, di una porzione del divenire o di tutto il divenire; infatti, delle due l'una: o quella coscienza, che ha conseguito l'una di queste due teorie della storia, si dà a descrivere il passato con l'ausilio di opere storiografiche del passato, e allora costruisce o su qualcosa che è inadeguato alla storia, alla storiografia e al metodo storiografico veramente degni di questo nome – e questo è quel che deve pensarne la prima teoria – o su qualcosa che offre del passato immagini che sono totalmente deformate non tanto rispetto all'oggetto da immaginarsi, che in un certo senso vien sempre deformato da qualunque immagine voglia darsene la coscienza, quanto rispetto alla deformazione che deve patire l'oggetto per divenire congruente con l'immagine che di esso deve averne la coscienza che accetti l'una delle due teorie – e questo è quel che deve pensarne la seconda teoria - ; oppure la stessa coscienza deve precludersi l'utilizzazione di qualsiasi storiografia passata e limitarsi ai documenti di cui sopra, e allora non si vede come gli atti diplomatici, le carte private e pubbliche,*

……
-28-

*i monumenti di pietra o di metallo, i disegni che siano solo o tracciati geografici o figurazioni geometriche o riproduzioni aventi ad essenza i modi della fotografia o della cinematografia bastino a fornire materia d'indagine, e sostituiscano cronache, relazioni, diari, rapporti scritti, ecc., in una parola ogni documento che sappia di storiografia. Si aggiunga, poi, che la seconda teoria deve pur riconoscere di essere essa pure un mero momento qualitativo transeunte nel divenire umano e di non avere il diritto di dettare nessun giudizio di svalutazione su teorie che dicano qualcosa di diverso o di contrario da quel che essa asserisce, tranne che alla condizione di emettere lo stesso giudizio su se stessa, se non sotto il segno dei suoi principi, necessariamente sotto il segno dei principi delle teorie che la sostituiranno nel tempo; è tenuta, invece, ad allineare tutte le teorie della storia come degli esistenti e dei validi, godenti la stessa esistenza e lo stesso valore che essa attribuisce a sé, anche se questa loro esistenza e questo loro valore non sono più nel presente, ma sono stati ormai nel passato; la conseguenza immediata è che, sempre rimanendo su quel piano teorico che abbiam deciso di prendere per ora a piattaforma, su cui stare, la varietà, finita in atto, infinita in potenza, delle teorie, dei presupposti, dei metodi «dovrebbe consentire» una altrettanto grande varietà di opere storiografiche, non solo tutte equipollenti, non solo tutte deformanti l'oggetto storia, di cui anche la teoria stessa che ne fa quel divenire per eterogenei in funzione del tempo non ha altra liceità che di darcene un'immagine alterata e inadeguata al pari di quella che han dato le altre – perché evidentemente, quando l'oggetto di cui la coscienza vuol darsi la conoscenza è l'umano nel tempo, la teoria in parola non gode neppure di quella liceità che ha nei confronti degli altri oggetti, e cioè di negare una loro realtà statica o comunque esistenziale la cui traduzione in rappresentazione costituisca, come equipollente simmetrico di un oggetto in sé, quella verità tanto cara agli «antidiveniristi», perché un oggetto essa deve pure ammettere che ci sia e che sia tradotto in immagine fedele da una rappresentazione che lo riproduce, ed è l'umano, almeno come attitudine al conoscere, e un umano che è nel tempo -, ma anche tali che nessuna che voglia essere congruente con se stessa ha il diritto di usare, per fare della storiografia,*

……
-29-

*qualcosa d'altro di quelli che abbiam chiamato documenti inerti, le teorie precedenti perché tutte le storiografie che son venute prima di esse debbono essere eterogenee da ciascuna di esse, la nostra teoria perché tutte le storiografie che l'han preceduta han dovuto partire da un'immagine dell'umano che non ne fa una storia; donde segue da un lato che, poiché non c'è stato storiografo né di questa né delle precedenti teorie che non abbia utilizzato prodotti storiografici precedenti, tutti i lavori storiografici sono doppiamente falsi, per essere entrati in contraddizione con i propri principi, e per aver trattato come storico quel che storico non ha la liceità di essere, dall'altro che, poiché per essere coerente con se stesso uno storiografo della nostra teoria deve ripudiare l'uso di storiografie la cui metodica sia inferenza da altre teorie, ossia storiografie antecedenti, la maggior coerenza consentita a una coscienza che muova alla storia partendo dal presupposto di questa teoria è quella di non fare della storiografia, di non oltrepassare i limiti dell'enunciazione di quanto formalmente denota il concetto che egli ha della storia.*

*E con questo siamo entrati in un bel dilemma: o noi accettiamo la correzione del postulato generale di tutte le teorie della storia, che il divenire per mutazioni qualitative delle cose umane e la sua dipendenza funzionale dal tempo sia un attributo essenziale di tutti gli aspetti umani, ma non della coscienza umana che conosce per rappresentazioni e che di questa sua attitudine si vale per fornirsi, come un immutabile, siffatto presupposto, e allora ci offriamo la liceità di costruire una concezione in generale della possibilità della storia e insieme un numero grande a piacere di*

*determinazioni di tale presupposto dalle quali ricaviamo altrettante teorie o concezioni specifiche della storia grazie alle quali oltrepassiamo i confini della mera rassegna delle denotanti formali di ciò che è storico per entrare nella materia di una metodica e di una storiografia, frutto dell'applicazione di questa metodica e incarnante i principi formali dello storico speciale accettato, ma simultaneamente entriamo in contraddizione con noi stessi in quanto contravveniamo a una delle denotanti formali del presupposto, postulando da un lato che l'umano sia in tutta la sua unità organica un qualitativo in divenire per eterogenei in funzione del tempo e che nessuna delle componenti*

……

-30-

*di questo organismo sia esente da questa qualificazione, erigendo dall'altro la coscienza a un privilegiato dall'extraterritorialità, esente, con ciò, dalla necessità legale di accogliere siffatta qualificazione, senza tuttavia slegarlo dall'organismo dell'unità dell'umano cui deve dichiararsi appartenente come cosa, se si vuole che sia capace di una storia e di una storiografia; oppure noi applichiamo con tutto rigore il presupposto generale della storia, e dal fatto che l'umano sia una unità di eterogenei i quali debbono avere in comune almeno quel che è proprio ed essenziale del tutto cui appartengono, e abbia a sua costante il divenire per successione di stati diversi a stati diversi, un divenire che è in funzione del tempo, argomentiamo che nulla dell'umano abbia il diritto di sottrarsi a quest'ultimo rapporto che è uno degli essenziali del tutto, e in questo caso dobbiamo far entrare in questa condizione tutti gli organismi cognitivi che la coscienza orientata al conoscere genera, compresi le teorie della storia e i metodi che ne derivano, e, con ciò, per quel che riguarda la storia, ci concediamo il nullaosta di fare la nostra teoria della storia col connesso metodo, di guardare dal punto di vista di questo la successione delle teorie della storia e di farne anche la storiografia, ma ci neghiamo la liceità di utilizzare i loro prodotti storiografici ai fini di nostri prodotti storiografici che applichino attraverso il nostro metodo il nostro presupposto: rimaniamo benissimo sul piano speculativo, con le sue facoltà di teorizzare sulla storia e di fare storiografia delle teorizzazioni della storia e storiografia della storiografia; non abbiamo nessun mezzo per portarci legittimamente sul piano della storiografia, su cui fare o meglio conoscere della storia.*

*Ora, il dilemma è apparente, perché nasce da un'errata visione della condizione del pensiero umano che pensi in generale sulla storia, errata visione di cui solo in parte le osservazioni dell'obiezione son riuscite a cogliere l'intera portata e a cui invece le teorie dello storicismo assoluto si sono abbandonate in pieno. Partiamo da queste, e consideriamole non più piazzandoci su quel piano esclusivamente teorico o ideativo di prima, ma trasportandoci sul piano dell'esistente, ossia prendendo contatto con rappresentazioni che siano riproduzioni le più fedeli di quanto nell'esistente si è dato, con quelle immagini che di solito chiamiamo dati di fatto. È vero che, sempre*

……

-31-

*per quel che riguarda la storia, nella successione delle cose umane le opere di teoria della storia e di storiografia che si danno in momenti differenti ci rivelano una costante variazione qualitativa di principi-presupposti, di loro determinazioni che si traducono in teorie della storia altre l'una dall'altra, in metodi diversi inferiti dalle diverse teorie; ma è ugualmente vero che, o in congruenza coi principi teorici, esplicitamente professati o implicitamente ammessi, o addirittura spesso in contraddizione con essi, ogni coscienza che ha fatto nel passato opere storiografiche, sia che abbia fatto suo oggetto una serie di porzioni del divenire umano sia che ne abbia preso in esame una sola, ha sempre trattato il materiale sui cui operava come un diveniente nella qualità, come qualcosa che varia nei modi qualitativi che lo compongono e nei rapporti che collegano tali modi, e*

*che vede questa variazione verificarsi in forza dello scorrere del tempo. Ma allora il presupposto di una mutazione qualitativa dell'umano in funzione del tempo non è conquista della coscienza conoscente della nostra porzione di divenire umano; in questa, tutt'al più, esso ha raggiunto l'intera consapevolezza di se stesso e di tutti i modi che implicitamente lo connotano e di tutte le conseguenze che comporta; è dato di fatto che esso è sempre stato attivo in tutte le teorie della storia, dalle quali son partite opere storiografiche che non son riuscite a ignorare che qualità diverse degli aspetti delle cose umane e rapporti diversi tra esse si succedono a qualità diverse e a rapporti diversi, o che la successione sia per dir così istantanea e capillare o che si verifichi saltuariamente e a lunghi tratti di tempo; è dato di fatto che il nostro presupposto è sempre esistito. A questo punto, si tratta di vedere se ci sia veramente quell'incongruenza che pare inserirsi tra il dato di fatto dell'esserci costante del presupposto e alcuni contenuti di esso, la contraddizione cioè tra una conosciuta o postulata universalità di mutamenti di ognuna delle cose umane e la rappresentazione necessaria di una di queste cose che non cambia col tempo.*

*Quando la coscienza umana volta al conoscere fa della teoria della storia, assume a termine di applicazione dell'attenzione cognitiva un oggetto che non è lo stesso di quello cui l'attenzione si rivolge quando la stessa coscienza s'impegna a fare della storiografia e a descrivere*

……



*una quantità maggiore o minore dei gruppi di cose umane in successione nel tempo. Sembra che in entrambi i casi il termine dell'attenzione sia lo stesso, la totalità delle cose umane prese nel loro darsi nel tempo, sicché, partendo da questa apparenza, non si giustifica il fatto che nell'un caso la coscienza giunga a certe rappresentazioni su di esso e nell'altro giunga a rappresentazioni diverse, se non ritenendolo frutto di un errore della stessa coscienza, una contraddizione che vizierebbe tutto il suo operato e che dovrebbe andare corretta. Anzitutto, sarebbe il caso di vedere se la rappresentazione che la coscienza si fa dell'umano come di un succedersi di eterogenei nel tempo sia un dato di fatto; non solo, ma se per essa ci siano i mezzi per tradurla sul piano dell'intelligibilità, per farne un concetto, un universale categorico del nostro conoscere e del nostro esistere; e sarebbe anche il caso di vedere quali immagini siano veramente offerte da quel dato di fatto e abbiano con ciò il diritto di diventare denotanti del corrispondente concetto; perché evidentemente la stessa questione, posta nei confronti dell'altro dato di fatto, della permanenza immutata di alcune rappresentazioni ci pare di averla or ora risolta con l'indicare l'esistenza, in tutte le opere storiografiche di tutti i tempi, di descrizioni di aspetti di cose umane che li dipingono qualitativamente eterogenei in connessione col loro darsi in tappe differenti del tempo, qualunque sia il lasso che divide l'una tappa dall'altra; con la conseguenza che ci pare anche che questo dato di fatto goda del privilegio di salire al piano dell'intendimento per divenirne un concetto, se non altro sulla base della ragion sufficiente che la coscienza è dotata di correlazioni formali intelligibili, costanti nel tempo e immutabili al di là del tempo, con cui quanto rinserra in sé identiche correlazioni ha la liceità di andare a coincidere e a sistemarsi, ragion sufficiente, negata la quale, non val più neppure la pena di continuare questo nostro colloquio. Ma evidentemente la soluzione della prima questione non è qui il caso di affrontarla; e perciò, ancora una volta, diamo per scontato che un divenire qualitativo dell'umano ci sia e costituisca nella nostra coscienza un dato di fatto e un concetto che poi divien presupposto comune delle teorie della storia in genere, tanto più che agli effetti del problema generale che qui ci riguarda questa soluzione è*

……



*superflua. Ammettiamo quindi la realtà e la verità di questo divenire. Quel che importa è che esso, come termine di attenzione, non rimane lo stesso nelle due differenti applicazioni che la coscienza*

*fa dell'attenzione ad esso, quando lo considera per offrirsi le rappresentazioni che dovranno connotare il suo concetto di storia, e quando lo considera per procurarsi le rappresentazioni che dovranno diventare predicati e soggetti di giudizi, e giudizi di ragionamenti, il cui tutto vada a costituire la descrizione del divenire umano o di una sua porzione; nella prima applicazione, l'oggetto è assunto come una totalità unitaria che è illecito e illegittimo scomporre nelle sue parti, eterogenee e diacroniche quanto si voglia, pena l'impotenza a individuarne gli attributi che ne caratterizzano l'essenza e che per diventare suoi predicati e consentire, con ciò, la sua traduzione in una rappresentazione che su di un piano sia dato di fatto, sull'altro concetto, debbono essere ritrovati presenti in tutte le parti che lo costituiscono, le quali in tal modo vengono mantenute nell'unità di un continuo grazie all'identità qualitativa che tutte le sottende; è un indiviso che non è divisibile; con la seconda applicazione, la stessa unità dell'intero oggetto deve venir spaccata nelle porzioni che lo compongono, se si vuole cogliere la differenza delle qualificazioni dell'una da quelle dell'altra, e appunto questa scoperta delle molte eterogeneità diviene la rappresentazione che guida l'analisi a spartire oggettivamente e adeguatamente quel che deve essere separato da altro perché eterogeneo da esso e degno di una descrizione organata in modo diverso da quella dell'altro; è un divisibile che deve esser diviso.*

*Si dirà che questa mia duplicazione dell'unico oggetto dell'attenzione cognitiva è artificiale e falsa, tant'è vero che se non si procede a scomporre l'oggetto non si riesce in nessun modo a scoprire quel suo attributo dell'eterogeneità delle parti che, secondo me, avrebbe dovuto venir immaginato lasciando l'oggetto nella sua continuità indivisa. Rispondo che questa confutazione si dà una rappresentazione deformata di una delle fasi delle operazioni cognitive che vengon compiute per dar vita alla rappresentazione ultima e soddisfacente, e al tempo stesso la scambia con la fase ultima concludente le operazioni: perché, se è vero che l'oggetto in parola, il*

……



*divenire umano, deve pur venire scomposto in porzioni perché si colga il carattere di queste porzioni di essere differenti l'una dall'altra per il fatto che si danno in tempi diversi e per il fatto che sono diversamente qualificate, è altrettanto vero che, quando la coscienza inferisce da ciò che il divenire umano è per diversi qualitativi la cui differenziazione reciproca è in dipendenza funzionale dal tempo, è tenuta ad attribuire questo predicato a quel soggetto che è il divenire, lasciando questo nella sua unità continua e quindi in una condizione di totalità integra e indecomposta, se, dandosi lo stesso oggetto come un divisibile e quindi un diviso, non si vuol vedere portata all'assurdo di estendere lo stesso attributo a ciascuna delle porzioni, la quale non tollera perché, pur essendo nel tempo, resta, per il presupposto o per il dato dell'attributo, qualitativamente omogenea con se stesso in eterno, e di mettere a soggetto del suo giudizio non un ente, ma una pluralità di enti in giustapposizione, ciascuno dei quali non tollera il predicato, e il cui insieme, mera somma di enti di cui ciascuno è un omogeneo con se stesso, dovrebbe dare come risultato un'eterogeneità. Nella prima applicazione di attenzione l'oggetto del divenire umano è temporaneamente trattato come un divisibile a parte subiecti, per un atto di astrazione, che non è e sa di non essere neppure completo e perfetto, perché nell'atto stesso in cui l'attenzione scopre l'eterogeneità reciproca e la diacronicità delle porzioni del tutto e per far ciò separa porzione da porzione, in quello stesso momento conserva vive l'immagine del loro costante sussistere in un tutt'unico e le rappresentazioni dei rapporti che debbono venir pensati esistenti a collegare porzioni a porzioni se non altro,- qualora non si voglia ammettere che queste rappresentazioni di rapporti la coscienza se le dia per mantenere viva l'immagine della realtà viva dell'oggetto che è unità- per rendersi conto come essa riesca a darsi un loro confronto che sia valido perché a parte obiecti. Solo in apparenza nell'intero corso delle operazioni che la coscienza compie sull'oggetto del divenire per conoscerlo nella sua integrità e non nelle sue parti, c'è un momento in cui l'oggetto vien diviso: di fatto, neppure quando si confrontano porzioni a porzioni l'unità vien meno.*

*Si dirà ancora che non è vero che la seconda applicazione dell'*

……

-35-

*attenzione al divenire ne spezza l'unità e la decompone in porzioni, perché l'opera storiografica, se fa suo oggetto una o alcune o tutte le porzioni del divenire, e le descrive ciascuna nella sua qualificazione che in forza del tempo non sarà quella dell'altra, subito dopo si preoccupa di rinvenire e rilevare le connessioni, di qualunque tipo esse siano, che collegano eterogeneo ad eterogeneo, e, a volte, servono addirittura a giustificare la successione dell'uno all'altro in quanto eterogenei ed eterogenei in quel modo e in quel rapporto. Rispondo che l'obiezione anche qui si dà un'immagine deforme di una delle operazioni della storiografia e la scambia per qualcosa che fa parte integrante della serie di queste operazioni che la richiederebbero come momento necessario a sostituire l'integrità dell'essenza che la serie deve avere se vuol conseguire il suo fine. A parte il fatto che se si vuol descrivere un ente che è eterogeneo da un altro e lo si vuol descrivere in quanto eterogeneo, bisogna che i due vengano immaginati separati in una soluzione reciproca assoluta, a parte il fatto che per assicurare alla coscienza conoscente quell'unità, che pur deve darsi tra i due eterogenei così separati se se ne vuole il confronto, è sufficiente quella mera reciproca dei due che è assicurata dalla cosiddetta loro compresenza alla coscienza, che di fatto non è se non uno spostamento dell'attenzione cognitiva dall'uno all'altro, e non c'è affatto bisogno che a questa relazione unitaria, che è tutta a parte subiecti, vada ad aggiungersi un ulteriore rapporto che sia oggettivamente imposto da una funzione esercitata da un qualche modo qualitativo dell'un eterogeneo su un diverso modo qualitativo dell'altro, a parte ancora il fatto che l'introduzione di connessioni determinate tra una porzione antecedente ed una successiva del divenire umano non riceve sempre in un'opera storiografica una determinazione che la rende ragion sufficiente del succedersi di quel certo eterogeneo del successivo a quel certo eterogeneo dell'antecedente, ma la riceve soltanto in alcune opere - il che non si verificherebbe se tale introduzione fosse un momento imprescindibile dell'attività cognitiva di tipo storiografico, resta sempre questo che, quando lo storiografo, dopo aver descritto una porzione, cerca di collegarla alla precedente e alla successiva, sovraggiungendo alla descrizione di ciascuna porzione l'enunciazione del nesso reciproco delle*

……

-36-

*tre e a volte anche la sua determinazione, lo fa non sotto l'influsso del principio da cui è partito, la rappresentazione del divenire umano anatomizzato nella discontinuità delle sue porzioni eterogenee, ma sotto l'imperio di un altro principio, e precisamente della rappresentazione della diacronicità di quelle porzioni. Ora, questa rappresentazione non è una componente o momento di quella da cui ha preso le mosse, perché questa, per le condizioni stesse operative di una coscienza di tipo umano conoscente in generale, deve ignorare la varietà nel tempo per procedere a un confronto di due eterogenei, i quali, appunto per essere comparati l'un l'altro, vengono di necessità fatti uscire dal tempo e posti nell'attualità di due rappresentazioni dall'una all'altra delle quali si sposterà poi l'attenzione, e con ciò fatti entrare in una sorta di simultaneità che è acronica; perciò, quella diacronicità che non viene attinta dalla scomposizione originaria del divenire e che pure a un certo momento entra a presiedere una certa tappa delle operazioni storiografiche, deve provenire da un'altra immagine che la contenga, quella del divenire come oggetto unico e in continuità indivisa, quell'oggetto per cui vale il tempo in forza di quel suo carattere di dipendenza funzionale dell'eterogeneità dei successivi in funzione del tempo, oggetto che, se si vuole, era un primo nella mente dello storiografo, ma che dovette venirne estromesso per lasciar posto a un oggetto divisibile diviso e acronico entro cui si potessero far confronti, oggetto al quale la mente dello storiografo avrà la liceità anche di ritornare quando si preoccuperà di riprendere in*

*considerazione quella componente «tempo» che le sue operazioni prettamente storiografiche lo hanno costretto a ignorare temporaneamente, ma che comunque non s'identifica affatto con quello su cui ha operato fintantoché ha fatto della storiografia.*

*Dunque, due sono i modi con cui la coscienza guarda all'unico oggetto del divenire umano, e, quindi, per questa coscienza due sono gli stati di quest'oggetto e due, in definitiva, gli oggetti: da un lato sta il divenire come «cosa» unitaria e indivisa coi suoi caratteri, dall'altro lo stesso divenire come pluralità di «cose» unitarie e indivise giustapposte e quindi come aggregato variopinto di molteplici discreti e diacronicizzabili non per sé né per l'aggregato ma per la*

……

-37-

*liceità che la coscienza ha di ricondurre l'aggregato in discontinuità al divenire in unità, grazie all'unicità oggettiva, a parte obiecti, cui i due oggetti debbon pur essere ricondotti. Ora, quel divenire che è assunto come uno e indiviso l'abbiamo chiamato «cosa», appunto per mettere in rilievo uno degli attributi che gli devon essere predicati se lo si vuol fare oggetto di un'attenzione provocante operazioni che ne diano la riproduzione: questo attributo è l'immobilità e immutabilità di esso nella sua totalità e negli attributi essenziali che lo costituiscono e che servono a connotarne il concetto; le uniche operazioni lecite son quelle di dividere questo divenire, di far corrispondere ad ogni sua fase, porzione risultante dalla sua divisione, una rappresentazione, di mettere in successione le rappresentazioni secondo un ordine che rispetti quello delle fasi e di costituire un'immagine che sia fedele all'ente mediante lo spostamento d'attenzione che vorrebbe essere il simmetrico cognitivo, ossia riproduttivo per la coscienza, del divenire conosciuto in sé; e così all'ente corrispondono più rappresentazioni, ciascuna delle quali è l'immagine di una fase del suo divenire e la cui serie discontinua è l'immagine della continuità del divenire; ma allora, se si vuol parlare di una conoscenza dell'ente, delle due l'una: o si dichiara che lo si conosce attraverso la serie, e con ciò si toglie il diritto di fare di una rappresentazione della serie l'equivalente dell'ente e insieme il diritto di rappresentarsi l'ente ossia di conoscerlo, perché una sola delle rappresentazioni, che son l'una diversa dall'altra, dovrebbe essere utilizzata a riprodurre l'ente, non essendo lecito fare della serie, che è una giustapposizione di discreti, il riproduttivo dell'unità continua del divenire; oppure si vuole assumere una rappresentazione della serie ad equivalente dell'ente, e allora ci si toglie il diritto di ricorrere alla serie e insieme di rappresentarci e conoscere l'ente, dal momento che esso ha a suo equivalente la serie; l'ente da conoscersi allora diviene un conoscibile se nella sua totalità non diviene; ed è quel che capita al divenire che appunto viene assunto dalla coscienza come un tutto definito, almeno soggettivamente, da due estremi, entro i quali si daranno tutte le modificazioni che si vorranno, ma che in questa sua circoscrizione è statico e come statico trova equivalenza in una rappresentazione e in una sola di cui poi sarà lecito operare un'analisi che sia al tempo*

……

-38-

*stesso analisi dell'ente, appunto perché, una com'è, è sempre lì, uguale a se stessa, a consentire le operazioni di cui i meccanismi cognitivi son capaci; e poiché dentro questa «cosa» ci son sempre una successione, un subentrare di diverso a diverso, una cronicizzazione di questo subentrare, ossia la liceità di misurare, per dir così, l'ora in cui il diverso si dà, ossia ancora del tempo, una correlazione costante fra il mutare dell'ora dei diversi e il modificarsi della loro qualificazione, correlazione che assume l'evidente aspetto di una indipendenza funzionale del primo dal secondo e di una dipendenza funzionale del secondo dal primo, e poiché, in più, è lecito trovarci dentro o ciò che costantemente caratterizza questa dipendenza funzionale o ciò che essa realizza o ciò a cui tende ecc., tutti questi contenuti, che godono della staticità di cui gode il tutto, assumono la*

*fisionomia di altrettante denotanti intelligibili di una sua connotazione intelligibile e ne consentono il concetto determinato. Che se il divenire venisse trasferito dall'interno della cosa ai limiti che la circoscrivono e andasse ad investire la totalità della sua rappresentazione di «cosa», sì che il divenire umano si facesse esso stesso ai nostri occhi un diveniente – e qui l'immaginazione vien meno, perché la mia almeno non riesce a raffigurarsi questo cambiamento se non come la successione che patirebbe l'umano nel suo tutto se, dopo fasi di stasi in cui l'ambiente circostante conoscesse mutamenti qualitativi in funzione del tempo ed esso invece perdurasse in una omogeneità immutata, conoscesse fasi di divenire entro le quali si alternassero certi modi di mutamenti qualitativi in funzione del tempo a modi differenti dello stesso rapporto -, nessuna coscienza riuscirebbe a darsene l'immagine e il concetto e a farne una storia e la storiografia.*

*D'altra parte, preso atto di quell'eterogeneità qualitativa che rende cangiante l'unità in sé, la coscienza si trova a portata la liceità di considerarla in sé e per sé, di frazionarla nelle sue porzioni, di studiare queste ciascuna per sé, di fare della storiografia; col che l'oggetto vien preso dalla coscienza sotto un altro aspetto e in una diversa modalità; viene assunto per qualcosa d'altro, la cui essenza è il mutamento e non la costanza, la trasformazione e non l'identità con se stesso. Si spiega così come mai entro la successione di eterogenei*

……



*del divenire umano, non ogni suo componente muti, perché alcuni dei risultati che la coscienza umana consegue con le sue operazioni – e non già nei confronti di qualcosa che non abbia che fare con quel divenire, ma nei confronti del divenire stesso – permangano immutati e, pur facendo parte del divenire e della storia in quanto sono dell'umano, non cadano sotto la giurisdizione della modalità essenziale di ciò che è storico; la loro immutabilità è effetto del ripetersi entro la rappresentazione di ciò che è essenziale entro l'oggetto di cui la rappresentazione pretende di essere riproduzione equivalente, o, per essere più esatti, è entro una certa rappresentazione, la traduzione in forma di distinzione, di determinazione, di esplicitazione, di quanto un'altra rappresentazione si è convenuto contenga, ma implicitamente e quindi indeterminatamente e indistintamente; si spiega, ma non si giustifica; di essa c'è l'acquisizione della natura di intelligibile, ma non l'intelligibilità piena, in quanto il suo trapasso dall'indistinto al chiaro del concettuale non elide una contraddizione e non trova ragion sufficiente per sé e per questa sua contraddizione, con la conseguenza che, in fondo, l'obiezione di cui sopra, ricondotta alla sua corretta conformazione, ha ragione ad introdurre nel postulato generico della storia il perfezionamento che dell'umano e quindi di ciò che è storico non tutto è storia e verifica i caratteri del postulato, così come hanno ragione le teorie di storicismo assoluto, almeno in linea di rigorosa correttezza formale, quando dichiarano che tutto ciò pone in vita una contraddizione. Infatti, che di un prodotto squisitamente umano come la concezione di un oggetto non solo si dia una connotazione immutabile, ma non si riesca a non allineare nell'ambito di esso le note formali, che fissano per l'oggetto gli attributi di diveniente per eterogenei qualitativi e di dipendenza di questo eterogeneizzarsi, che è di tutto ciò che appartiene all'oggetto, dal tempo, a lato delle altre note formali, che l'attribuzione non è valida per qualcosa che è dell'oggetto, è un'evidente contraddizione. E, d'altro canto, la contraddizione non è eliminabile, sicché non resta che trasferirla all'oggetto stesso, farla una denotante formale implicita nella rappresentazione da esplicitarsi ed esplicitata nella corrispondente rappresentazione che ne è l'equivalente. L'ente stesso «storia» o divenire delle cose umane è dunque*

……

*in sé contraddittorio in quanto abbina in sé il mutevole all'immutabile, e la sua contraddittorietà, guardata più a fondo, risulta anche necessaria, perché la mutevolezza del diveniente in funzione del tempo non si dà se non alla condizione che si dia la staticità di uno di quei componenti che dovrebbero modificarsi e viceversa. Che se si va poi a cercare la ragion sufficiente dell'incongruenza non si vede come e dove sia lecito trovarla, a meno che non la si eriga a legge del reale, come ama fare l'idealismo, con un atto che pretende di essere promotore di intelligibilità, mentre è soltanto descrittorio e riconoscitivo. Ma questo problema e la sua solubilità qui non ci interessano.*

*È importante che dovunque si dia dell'umano ivi c'è un ente che, almeno per ammissione convenzionale, è in divenire in funzione del tempo; che, come tale, esso ha tanti aspetti, le qualità di ciascuno dei quali son destinate a mutare in correlazione di un identico ritmo di mutamento che tocca le qualità degli aspetti simultanei, il che provoca delle zone di omogeneità correlativa che si succedono l'una all'altra, variando nel modo cui tutti partecipano e costituendo delle porzioni o fasi del divenire in eterogeneità reciproca; che dentro queste porzioni ci sono componenti che non seguono il destino delle altre o almeno non lo patiscono totalmente al pari delle altre, componenti costituite dalle concezioni che la coscienza elabora nei confronti della storia, e che hanno tutte qualcosa di identico in comune, qualcosa che non muta, il modo cioè con cui l'oggetto cui si riferiscono è da tutte assunto insieme a alcuni attributi che nessuna ha la liceità di escludere dalla strutturazione dell'oggetto; infine, che questa astoricità di alcuni aspetti dell'umano non è in funzione dell'umano stesso, in quel che ha di soggettivo ossia di relativamente comportamentale in quei suoi modi che sono un fare o un operare sul piano cognitivo, ma dell'oggetto di fronte a cui la coscienza umana si pone, e che deve necessariamente esser pensato come una cosa una e unitaria, dotata di immutabilità sia in questa unità e indivisibilità sia in quelle modalità che sono concomitanti necessarie di entrambe.*

*Da queste osservazioni mi pare siano offerte la liceità e la legittimità di enunciare una delle condizioni immanenti necessariamente*

……



*e logicamente nelle modalità di funzionamento della coscienza umana: ogniqualvolta sia eretto a termine d'applicazione dell'attenzione un oggetto, ossia una rappresentazione, in vista della sua riproduzione in una seconda rappresentazione che espliciti in sé quanto di implicito si presuppone immanente nella prima, se si rende necessario attribuire a questi conoscibili impliciti gli attributi formali dell'intelligibilità, ossia dell'immutabilità e dell'indipendenza funzionale dal tempo, la coscienza conoscente sarà tenuta ad utilizzare i suoi meccanismi riproduttivi o traduttori in modo che nella rappresentazione esplicita quegli impliciti si trasfondano sotto forma di noti che dovranno racchiudere tutte le stesse denotanti formali, qualunque sia il contenuto materiale dell'oggetto e l'organizzazione formale di questo contenuto entro l'oggetto; qualora in momenti diversi del tempo un oggetto assunto convenzionalmente con tali caratteri formali sia stato reso punto d'applicazione dell'attenzione, è lecito che si sia verificato che le molteplici rappresentazioni, tante quanti sono gli atti di attenzione datisi nei vari momenti, con cui si è preteso di esplicitare l'implicito statico e immutabile dell'oggetto trattato come «cosa», siano eterogenei l'una dall'altra, essendosi ciascuna lasciata connotare da denotanti – che dovrebbero essere i correlati espliciti equivalenti agli immutati intelligibili impliciti nella prima e univoca rappresentazione- le quali sono eterogenee l'una dall'altra, donde segue che è lecito che differenti rappresentazioni esplicitatrici si sian succedute nel tempo, tutte egualmente pretendenti ad essere la riproduzione perfetta della «cosa» con quanto implicitamente contiene; e, con ciò, in definitiva, è lecito che tutte verifichino la condizione di ogni cosa umana di essere un diveniente in funzione del tempo; ma è simultaneamente necessario che tutte partecipino di qualcosa di ineluttabilmente*

*identico, costituito almeno dalla nota generica di «cosa» con cui si deve assumere l'oggetto e dal rapporto di riproduzione immutabile in cui la rappresentazione esplicitatrice deve essere pensata nei confronti della «cosa». Fattori vari incidono sull'eterogeneità delle rappresentazioni esplicitatrici o teorie, gli stessi in fondo che immangono entro le altre componenti simultanee a determinarne la rispettiva qualificazione, fattori altrettanto mutevoli quanto le quantificazioni delle teorie e delle altre componenti:*

……

-42-

*il punto di vista scelto per l'osservazione dell'uno tutto immobile nella sua totalità, le passioni, gli ideali, gli interessi, la somma delle altre rappresentazioni esplicitatrici di altri oggetti o patrimonio di conoscenze, il clima sociale, il fondamento economico, ecc. Ciononostante, tutti questi fattori non hanno nessun potere di influire su quel che viene attribuito all'oggetto, di essere un uno, un indiviso, un immutato in questa qualificazione e in quante altre entro di esso si ritrovano con siffatte denotanti formali.*

*Questa è una delle condizioni del nostro conoscere. Essa evidentemente si ripete tante volte quanti sono gli oggetti che hanno il diritto di esser assunti come «cose», qualsivogliano siano la materia e la forma che li costituiscono: e, per la verità, io non riesco a trovare nessun oggetto o rappresentazione a connotazione implicita da esplicitarsi che non debba anche essere assunto sotto quell'aspetto. Ma, a parte questo, preso atto di siffatta nostra condizione, si ha il diritto di chiedersi come il nostro pensiero debba comportarsi nei confronti del passato, ossia delle rappresentazioni esplicitatrici che si son date eterogenee ed insieme omogenee nel divenire che lo ha preceduto, quando si trova dinanzi il compito di cercare di darsi una propria rappresentazione esplicitatrice di siffatto oggetto. Evidentemente avrà la liceità di comportarsi in due modi: assume una o alcune o tutte queste teorie, la o le confronta con le altre, ne rileva l'eterogeneità, le descrive, le giustifica attraverso la correlazione che instaura fra ciascuna teoria e gli aspetti simultanei o concomitanti che si son legati in vincolo funzionale con essa, e infine, se vuole, ordina la successione per eterogeneità in funzione temporale delle teorie eterogenee, proiettando sul rapporto che intercorre fra ciascuna teoria e le teorie che la precedono e la seguono la tonalità che ha ritrovato o creduto di ritrovare peculiare della connessione che lega la porzione di divenire cui appartiene ciascuna teoria e le porzioni antecedenti o successive di cui le teorie che l'han preceduta o seguita sono aspetti o componenti. Con ciò fa della storiografia nel senso preciso del termine, in dipendenza, s'intende, del principio-presupposto storico che ha fatto suo, della teoria che ne è derivata, del metodo che si è dovuto inferire dalla teoria accettata. Ma il comportamento ha il diritto legittimo di essere un altro:*

……

-43-

*dal momento che tutte le teorie precedenti hanno in comune la nozione del loro oggetto come «cosa» e della necessità di una invariabilità del rapporto che le lega a questo oggetto in quanto «cosa», è lecito prenderle tutte o alcune o una sotto quest'aspetto di omogeneità reciproca e indifferente al tempo e all'eterogeneità che da questo scaturisce, è lecito richiamarle tutte alla memoria, farle proprie rappresentazioni esplicitatrici attuali e riportarle in quello stesso rapporto con l'oggetto «cosa» in cui esse s'erano messe e in cui è consentito riporle se non altro grazie all'identità di quanto di più generico, l'esser esso una «cosa», nel loro oggetto «cosa» e nel proprio oggetto «cosa» si trova; lo scopo è evidente: se il loro compito era di esplicitare l'immutabile implicito nella «cosa», se quel che ci proponiamo noi non varia da questo compito, se immutati devon essere postulati i meccanismi formali dell'indagine, la riproduzione della o delle teorie, si traduce nella presa di coscienza di altrettanti rapporti esplicitatori, nella riaccensione di*

*altrettante luci gettate sull'implicito; una serie di rappresentazioni, ciascuna delle quali pretende di essere la determinazione e distinzione di un immutabile immanente immutabilmente in un immutabile, diventa materiale posseduto e presente; è vero che questo materiale è preda di contraddizione per l'eterogeneità che lo caratterizza, ma è altrettanto vero che il pensiero ha a sua disposizione l'unicità dell'oggetto «cosa» su cui controllare gli eterogenei per decidere che cosa fare di quella loro contraddittorietà, che se per caso il confronto dovesse mai rivelare che uno tra i contraddittori è un esplicito veramente equivalente a quel che di implicito non può non essere immanente nell'oggetto termine di univoca attenzione – è quel che è capitato alla presa di coscienza dell'umano come di un divenire per eterogenei in funzione del tempo -, la rievocazione del passato ci ha dato la ricchezza di una verità; che se per caso il confronto rivela l'errore, con quel che questo significa nel rapporto fra rappresentazione esplicitatrice ed oggetto, la rievocazione non ci libera solo dall'errore, ma dagli atteggiamenti che ne sono alla sorgente e che coincideranno con quei fattori storici di cui sopra, dal metodo alla cui foce sta quell'errore, dalla teoria generale da cui è nato il metodo e, comunque, da quel che di inadeguato questa teoria contiene.*

……

-44-

*L'obiezione, che questo comportamento non è lecito perché nessuna coscienza umana ha la liceità di disporsi in quello stato di acronicità o indipendenza funzionale dal tempo in cui si può anche ammettere sia stata posta dalla coscienza quella rappresentazione dell'oggetto «cosa», la quale però è di fatto una rappresentazione-zero o tendente allo zero, ma in cui in nessun modo è ammissibile che riesca a porre la o le teorie passate, e perché nello stesso momento in cui prendiamo posizione dinanzi alla rappresentazione gonfia di implicito e alle rappresentazioni esplicitatrici che si son date nella storia, la nostra coscienza non sfugge alla sua condizione di cosa umana soggetta alla dipendenza del tempo e quindi all'impotenza a guardare all'una e alle altre in indipendenza funzionale da quei fattori che sono la matrice della qualificazione della porzione di divenire umano cui appartiene, è una voce particolare di quelle teorie di storicismo assoluto e ne mostra tutta la corda: perché, una volta accettatala, da un lato ci si preclude non solo questo atteggiamento, ma anche l'altro, quello storiografico, che diverrebbe una pretesa, inetto come sarebbe a darsi le teorie del passato con le qualificazioni che le hanno di fatto e di diritto caratterizzate, e soggetto come sarebbe a doversi servire, per attuarsi in opere storiografiche, non delle semplici teorie, ma anche di opere storiografiche del passato, il che non avrebbe la legittimità di fare, dall'altro offende o chiude gli occhi sul dato di fatto che almeno un identico si dà che si sottrae al tempo ed è l'univoco e omogeneo rapportarsi attraverso il tempo della coscienza a un oggetto «cosa» costantemente assunto come tale, e sull'altro dato di fatto che qualcos'altro di identico si [[è]] ripetuto nella storia, e precisamente certi, sia pur pochi, noti esplicitatori di impliciti nella «cosa» i quali, una volta enunciati, sono stati immediatamente ripresi da molte se non da tutte le teorie e son diventati il cosiddetto patrimonio comune, dall'altra ancora ignora che l'atteggiamento che essa combatte di fatto è uno dei ripetuti nella storia, in cui più volte è stato utilizzato. L'obiezione, ancora, che una coscienza che aduni in sé teorie passate su di un oggetto e ne tragga la serie delle nozioni che è lecito considerare riproduzioni esplicitatrici di enti di fatto impliciti nella rappresentazione dell'oggetto, non fa che dell'eclettismo, è valida limitatamente a*

……

-45-

*quelle menti che vogliono fare della serie un sistema ossia la rappresentazione esplicitatrice equivalente all'oggetto nel suo tutto e in ciascuna delle sue parti, non per quelle che delle teorie passate e del loro contenuto si valgono al semplice fine di prender atto se e in che cosa adeguino*

*l'oggetto e di usare questi dati adeguati, ammesso che vi se ne ritrovino, come spunti da cui proseguire o gradini già saliti da cui salire ad altri.*

*La domanda, se questo comportamento prescinde da quello storiografico e faccia a meno di quanto esso mette in luce, rapporti, influssi, dipendenze funzionali, genesi per analogia o per inferenza o per contrapposizione, utilizzazione di patrimonio nozionale, ecc., riceve come risposta che non solo tale indipendenza non esiste, perché evidentemente nessuna teoria è conosciuta entro i limiti di se stessa e fuori dai vincoli che la legano alla porzione di divenire umano cui appartiene, ma anche che il secondo comportamento amplia e approfondisce il primo: infatti, a differenza di questo, si sente tenuto - o che il pensiero di chi ha posto la teoria l'abbia fatto lui stesso o che non si sia preoccupato di farlo – ad esplicitare tutto quel che implicitamente la teoria comporta, ad inferirne tutte le conseguenze sino all'ultima, a rilevarne tutti i canoni metodici anche i più celati, a stabilirne tutte le nozioni da cui ha preso origine, ad elencare con la massima precisione tutti i principi, premesse, postulati, pregiudizi, definizioni che essa racchiude, a rilevare la connessione, qualora ci sia e di qualunque tipo sia, che lega la teoria o le teorie riprese dal passato ad altre teorie che le precedono, indipendentemente dal nesso di tipo storiografico e in funzione soltanto del vincolo logico che con esse ha intrecciato, consapevolmente o no, volontariamente o no, il pensatore che l'ha o le ha enunciate, - e questo indipendentemente dal fatto che teoria o teorie si accettino o in tutto o in parte o in nulla dal punto di vista della loro adeguazione alle pretese che esse avanzano di porsi a rappresentazioni esplicatrici dell'oggetto, per il solo motivo che una teoria è quel che non è solo nei concetti che la connotano e nella «situazione» storica che la caratterizza, ma in tutta quella serie di denotanti aggiuntive or ora elencate; solo che tale secondo comportamento ha la liceità di servirsi per la definizione «storiografica» della*

……



*teoria, del materiale storiografico già acquisito come valido, e non è tenuto a ricostruirne una esso stesso. Che poi questo comportamento con l'atteggiamento che trae seco sia storia o storiografia, questa è un'altra questione. Se storia è storiografia, con tutto quel che questa significa e di cui mi pare di aver già detto abbastanza, storia non è. Se storia è, come giustamente è stato ritrovato proprio da chi è riuscito a scoprirlo guardando non storicamente al divenire umano come storia, un riporre nel presente il passato, un rendere contemporaneo quel che è antecedente pel solo fatto di ricostituire con autocoscienza e ridotare di autocoscienza, tramite un'investitura della nostra stessa autocoscienza, quanto l'aveva perduta, esso è storia; ma occorre precisare: il fare del passato un presente mediante la storia non è una locuzione univoca, ma ambigua: da un lato abbiamo la presenzialità del descrivere che è un far rivivere nelle loro modalità, qualificazioni, relazioni intrinseche ed esteriori, i passati; dall'altro abbiamo la presenzialità del vivere, che è un ridonar vita al passato onde esso riesca a rientrare come elemento attivo, come pedina in gioco della partita che si sta combattendo, nelle operazioni e nei meccanismi della coscienza; la prima è un rifar presente il passato che è opera e fine della storia al servizio della storiografia, la seconda è il rifar presente il passato che è opera e fine dell'attività teorizzatrice o ricercatrice della verità. Se anche questo secondo modo, per quel suo carattere di presenzialità di un decaduto dall'autocoscienza, lo si vuol chiamare storia, storia sia. Per me non è storia; è un momento o fase o strumento della ricerca cognitiva, della teoria in fieri. L'obiezione, infine, che l'atteggiamento storiografico che ricrea, per dir così, la teoria entro l'ambiente storico di cui è momento è veramente storia perché guarda alle cose dal punto di vista del loro interiore strutturarsi, mentre l'altro atteggiamento, che tutt'al più dello storiografico accetta relazioni intercorrenti fra teorie lontane nel tempo ignorando le plaghe interposte, non sarebbe storia, ma un mero prender contatto con la superficie delle teorie guardate nella loro pellicola epidermica, non ha ragion d'essere, se non per chi si chieda se il comportamento appartenga all'ordine storiografico o no, cosa che è già*

*decisa a priori con la distinzione dei due modi di rifarsi al passato, e, d'altro canto, potrebbe anche veder ritorcersi*

……

-47-

*l'accusa di superficialità su se stessa, perché evidentemente ai fini della determinazione del valore teoretico di una teoria le definizioni o meglio descrizioni storiografiche che la riguardano non toccano il suo fondo, ma solo l'epidermico aspetto dei suoi rapporti con il contemporaneo o con l'antecedente o col successivo, indipendentemente dai suoi rapporti con l'oggetto di cui pretende di essere la più adeguata delle rappresentazioni riproduttive.*

*Questo secondo comportamento, con tutto quello che esso è e racchiude, col metodo che comporta, coi fini cui mira – cose tutte già dette sopra- io ho assunto nello studiare la dottrina della conoscenza di Enrico Bergson e nell'esporre i risultati di questo studio in questo lavoro. In breve, dinanzi alla rappresentazione di quell'oggetto «cosa» che è la conoscenza umana, rappresentazione che, nella sua totalità una ed unitaria e in quelle componenti che vi han diritto a questo attributo formale, è immobile e intelligibile, ho posto me stesso, la teoria di Bergson e le teorie fondamentali che mi è parso entrassero in effettiva connessione con questa. Sul conseguimento dei fini propostimi e sul servizio che i risultati di questa ricerca son capaci di offrire alla soluzione del problema della conoscenza, non sta a me giudicare.*

*Mi soffermerò solo a rilevare che cosa mi ha maggiormente colpito nella dottrina di Bergson e perché mai ho finito per indagarla e valutarla sotto un punto di vista che a un certo momento ha preso corpo in questo mio metodo.*

*Osservare la vita che ci circonda significa non solo conoscere, ma anche apprendere attraverso la manifestazione esterna i processi interiori di conoscenza che in altro modo restano incomunicabili. Potremmo chiamarlo un metodo del comportamento e considerarlo un sostegno a quell'osservazione di sé che tanto più è difficile quanto più stratificazioni varie si sovrappongono alla sincerità dell'indagine. Leggevo tempo fa alcune pagine di Roland, in cui, attraverso una vena volutamente poetica e a me poco gradita, si venivano descrivendo gli atteggiamenti e i costumi dello scorpione. È noto il suicidio dello scorpione: di fronte a un pericolo insuperabile lo scorpione uccide se stesso; posto in un cerchio di carboni accesi piega la coda fino a che l'aculeo venenifero non penetra nel corpo e vi inocula*

……

-48-

*la goccia mortale, procurando in tal modo all'insetto la liberazione attraverso la fine. Il Roland non avrebbe mai notato questo fatto nelle sue esperienze; ma dietro un suo articolo sul Mercurio di Francia gli giunsero lettere di vari che avevano assistito di persona al reale verificarsi del fenomeno. Concesso a questo validità, l'unica spiegazione che se ne possa dare è quella di una conoscenza immediata e innata della propria struttura, di un'intuizione di sé che appare tanto più stupefacente quando si pensa che lo scorpione risulta inattaccabile dal suo veleno se non a una dose altissima, duecento volte quella necessaria a uccidere una cavia; quindi tale atto sarebbe la risultante di una duplice conoscenza immediata, del potere dell'arma e dell'esistenza di un centro vitale, unico sensibile agli effetti letali. Tale modi di «sapere» il mondo degli insetti possiede in altissima misura e prende al servizio non solo per azioni esercitate su di sé, ma anche per quelle compiute su individui della stessa specie o di altre. È qualcosa di diverso e di più di un atto riflesso, qualcosa che ritroviamo in tutto il mondo animale: nel momento della difesa ogni vivente ricopre e ripara le parti più vitali o più indifese. Ed è da porsi al di fuori di un processo empirico di apprendimento, magari di durata secolare, quale intendiamo comunemente quando ci riferiamo a certe nostre abitudini, in quanto sotto queste sta una memoria e un potere di controllo coscienti,*

*sotto quello l'assenza di qualsiasi prova che attesti l'esistenza di poteri simili o uguali. Il potere di controllo dei fenomeni della vita e quindi una loro conoscenza sono la caratteristica del mondo degli insetti. L'intuizione, concepita come contatto immediato coi fatti biologici, sta alla società del'insetto come l'intelletto, concepito come catena di idee che lega l'individuo al fenomeno esterno, sta alla società dell'uomo. Non possiamo certo pensare che ognuno dei due poteri sia proprietà esclusiva del rispettivo gruppo: a parte il fatto che sarebbe difficile credere che una manifestazione, la vita, che si dà identica sotto gli aspetti fondamentali nell'una e nell'altra società, possa poi differenziarsi nella sua natura più profonda; basterebbe l'osservazione di entrambe per rivelarci che là dove domina l'intuizione non manca l'intelletto, e viceversa. Ma ciò che stupisce in Bergson è l'appello fatto all'intuizione; non è certo l'intuizione dell'insetto che Bergson vuole*

……



*additare al'uomo; anche Bergson s'accorge della differenza tra l'individuo fasciato di chitina e chiuso nel mondo della vita, e l'individuo che, coi sostegni dentro la carne, lascia la sua vita in immediato contatto col mondo della materia; sotto tale diversità coglie il rapporto esistente fra potere e strumentalità, e l'influsso che la seconda esercita sul primo fino a renderlo strumento, togliendogli, se ciò può dirsi, la capacità dell'autonomia, dell'uso in sé; in fondo, a ciò è portato da un'analogia di procedimento nei giudizi su intelletto e su intuizione. Ma l'appello resta, e resta la dichiarazione che fa dell'intuizione vero e sovrano strumento di conoscenza, di quell'intuizione per la cui definizione e descrizione si deve far ricorso al comportamento degli insetti, sia pure spogliato fin che si voglia di ogni strumentalità. Dovevo perciò cercare che cosa l'avesse condotto a ciò. Non bastavano né l'esigenza sintetica del sistema né i poteri di una mente altissima né l'adduzione ad unità di una serie di osservazioni sempre più ricca: mi parevano questi i materiali, non il piano direttivo della costruzione. Ora, questo mi è sembrato di trovare nella volontà o nel bisogno di indagare sul modo di conoscere dell'uomo e sulla sua validità. Di qui il rapporto intelletto-intuizione, lo svolgimento dell'uno e il richiamo all'altra. Ma mi è sembrato che al disotto ancora ci fossero esigenze e problemi che oltrepassavano il quadro delle questioni contemporanee a Bergson e spingevano le radici nel moto continuo della stessa indagine ridotta però allo scheletro della formula sua più semplice. Così compresi che la questione della libertà e quella della coscienza epifenomeno, i problemi del valore della scienza e dell'uso universale delle leggi fisiche, celano un filo che conduce direttamente a Kant e di qui risale a Descartes: e ne cercai i punti di passaggio. L'intuizione allora diventava il medio tra una serie di dati fissati, imprigionanti l'uomo nella trascendentalità, dati che Bergson ritrovava in sé in quanto legato a certi gradini del processo storico, e il bisogno del vero e del reale, che anima ogni uomo e che Bergson ritrovava in sé come individuo della sua specie, legato alla catena del rapporto fra sé e ciò che è fuori di lui. D'altra parte, la stessa intuizione si trasformava in uno scotto che prima o poi si doveva pagare.*

*Così lentamente si è venuto formando in me il criterio che ho*

……



*seguito nel fissare i principi di questa che chiamo dottrina del conoscere: cercare il nocciolo del frutto, scartandone la polpa cui le questioni contemporanee fornivano succo e sapore superficiali. Anch'io ho accettato, per questo, dei presupposti: la convinzione che in ogni teoria vi sia un apparato che il momento storico impone e una struttura i cui agenti motori sono in noi in autonoma indipendenza dalle forze del tempo; il rifiuto di ridurre l'indagine su un pensatore alla ricostruzione di un quadro fissante solo i rapporti nel tempo; l'incapacità a ridurre tutto a divenire, e a non scorgere in questo il moto pendolare fra le esigenze della «vita» e le forze che essa si trova di fronte nel momento in cui fa sentire la sua voce, moto per cui ora sono le seconde a scatenare la*

*prima, ora è questa a generare quelle, in un gioco entro il quale [[sono*]] andato a cercare l'unità duratura che da entrambe scaturisce, ossia, in parole povere, quale eredità feconda ci è dato ancora raccogliere dalle pagine scritte da Bergson.*

Bologna, 4 dicembre 1965

GIORDANO B. CAVAGNA

-51-

## CAPITOLO I

## LA METODICA DELLA RELATIVITÀ

Qualunque sia la descrizione che il problema del conoscere ha ricevuto da un filosofo, qualunque sia lo stato in cui lo si è posto nei vari sistemi lungo lo svolgimento del pensiero, è possibile affermare che la dignità attribuita al «campo» della conoscenza e il grado rivestito da questo campo - accanto a quelli della metafisica e della teologia, dell'etica e della psicologia, della sociologia e dell'economia, e agli altri che, se non altro per comodità di trattazione, autori e storici delimitano e ipostatizzano nell'attività della speculazione – hanno costituito, fino ad oggi, uno dei principali punti di orientamento e di differenziazione valutativi. Non appena il pensiero ha controllato se stesso e in se stesso ha cercato gli strumenti atti a fissare valori e limiti ai valori, la dottrina ha abbandonato lo stadio dell'indifferenziato e si è organizzata in un complesso di scienze singole, le quali acquistano individualità attraverso la determinazione del proprio oggetto e la ricerca di un metodo che gli si adegui: le scienze divengono molteplici punti di applicazione, il cui moltiplicarsi è in rapporto diretto con l'ampliamento e l'approfondimento dell'orizzonte speculativo. Nondimeno, alla diversità e pluralità dei concetti formati, dei giudizi espressi, delle conclusioni raggiunte, è sotteso un unico elemento, che è a un tempo lo strumento comune, il pensiero. Una nuova scienza nacque quando dagli oggetti e dai metodi singolari e dalle loro determinazioni ci si trasportò al pensiero e del pensiero si fece

……

-52-

un oggetto, privilegiato come quello diretto, onde definirne le forme in quanto ordinate alla conoscenza, ed i principi generali che pone a proprio fondamento di fronte a qualsiasi situazione e in qualsiasi condizione di attività. C'è chi ha voluto e vuole introdurre la logica nel campo della conoscenza e fare della logica una componente della questione del conoscere. Ora, io penso che l'inserimento della logica, in quanto catalogazione dei processi mentali, falsi la delimitazione del campo: in certo modo, si snatura l'atteggiamento di chi per la prima volta si è posto delle domande sulla conoscenza e ci si inganna, scambiando la presenza di uno stesso elemento, il pensiero, nel campo gnoseologico e nel campo logico, per una identità di interesse e di intendimenti o, per lo meno, per un rapporto di parte a tutto che in realtà non esiste. Un campo di conoscenza si forma solo nel momento in cui il pensiero si preoccupa di vedere e sapere che cosa valgano le sue azioni speculative, a quali condizioni e per quali motivi esso possa riporre fiducia in se stesso e, viceversa, per quali considerazioni si debba finire per dichiarare introvabili siffatte condizioni e utopistici siffatti motivi, con la conclusione amara che alla coscienza sono aperti giudizi di valore su tutto, fuor che su quel che conosce e sul modo con cui conosce: sarebbe interessante scrutare se per caso non sia il pauroso sospetto di quest'ultima possibilità ad aprire la stura ai suddetti tentativi. Un campo di logica, invece, si delinea e si precisa in seguito alla preoccupazione da cui il pensiero vien preso di descrivere se stesso in certi suoi modi di operare e di cogliere in tali modi al di sotto della varietà molteplice dell'operare qualcosa che rimanga sempre uguale e di cui sia lecito fare una classe. È evidente che il primo campo impegna la coscienza nella sua totalità, mentre il secondo impegna la coscienza entro quei limiti che potremmo chiamare di chiarificazione e di differenziazione di ciò che prima era diffuso e confuso entro di noi, è chiaro che nel primo campo entrano in gioco interessi che voglio chiamare biologici, in quanto colpiscono l'attività generale dell'individuo, la pace e la felicità sua e della specie, il destino e la finalità dell'individuo e della

sua sfera; il secondo riduce tutte le sue cure al compito di guardare con maggiore e minor chiarezza il suo oggetto, di trovare il metodo e gli

……

-53-

strumenti più adatti per analizzarlo e catalogarlo, e, una volta fatto questo e raggiunti risultati obbiettivi, si può spegnere la luce che il giorno si è chiuso; è certo che, se non ci si chiede niente del valore della conoscenza, tutta la fatica speculativa, che può dirsi spesa per il pensiero in sé e in assoluto, versa il suo sudore nel campo della logica, ma è altrettanto certo che non appena ci si chiede della rispondenza e dell'origine e dei fini dell'attività speculativa, subito ci si trasferisce di piano e, anche se si conclude che la struttura del pensiero così come la coglie la logica è l'optimum della conoscenza, non si è fatto altro che prendere il campo logico ed elevarlo alla dignità del gnoseologico, il che implica una susseguente coincidenza di piani e non una identità, mentre il risultato, diverso o opposto, fa del campo logico un soggetto di giudizio del campo gnoseologico. Il carattere normativo, o almeno precettivo, che la logica ha assunto e vuole assumere è un effetto della elevazione di grado che la scienza della descrizione del pensiero ha subito grazie allo spostamento di interesse che la coscienza opera da un punto di vista di «essenza» e «struttura» a un punto di vista di «valore» e «utilità». Ma lasciamo stare questa normatività o precettività; resta il fatto che la logica, limitandosi alla determinazione di tipi discorsivi irriducibili, rimane, come del resto ogni altra disciplina, per dir così, racchiusa entro l'ambito del suo oggetto – che nel suo caso è il pensiero – e si trova nell'incapacità di procedere tosto che alle forme e ai principi si chieda non tanto di definire la propria costituzione, ma il proprio significato nei confronti di ciò a cui si applicano. Se, cioè, al giudizio di essenza sostituiamo un giudizio di relazione, vale a dire di valore, tendiamo allora a stabilire con quale diritto e fino a qual punto ci possiamo di essi servire riguardo a «stati» che alla coscienza nella sua attualità appaiono indipendenti dal pensiero stesso, e a fissare le condizioni di una congruenza non solo fra pensiero e stato, ma anche fra stato e stato. E ricercare diritti, limiti e condizioni non significa che riconoscere indipendente una disciplina che della conoscenza, come relazione, fa il proprio oggetto e che raggiunge la conclusione, erigendola a teoria, in un giudizio di valore, di utilità e, a un tempo, di limite. Quando, però, si parla di estraneità del campo logico da

……

-54-

quello del conoscere, non s'intende né esclusione dell'uno dall'altro né reciproca indipendenza. Se si ha una questione del conoscere solo quando la coscienza si atteggia in modo che l'intero suo svolgimento sfoci in un giudizio sul rapporto fra l'elemento conoscente e il conosciuto, necessariamente cola nel campo del conoscere tutto ciò che ha provocato e prodotto la introduzione di un campo differenziato della descrizione della speculazione, e, quindi, la logica entra in contatto con la gnoseologia; infatti diventa uno degli elementi su cui si scaricano le correnti che compongono le linee di forza del campo gnoseologico, allo stesso modo che lo divengono tanti altri oggetti, come le sensazioni ad esempio, o le concezioni sintetiche e gli impulsi mistici o le attività artistiche, ognuno dei quali costituisce l'oggetto privilegiato di altrettante scienze o campi differenziati. Prendiamo una teoria della conoscenza a piacere: essa, come descrizione e interpretazione della questione del conoscere, è sempre riducibile a una semplice proposizione, in cui si definisce la dignità di un rapporto; del rapporto fan parte gli strumenti che la logica ha definito ed altri elementi e fatti, che, presi nella loro apparenza più semplice e immediata, hanno come carattere fondamentale quello di appartenere alla coscienza. Ne consegue che l'atteggiamento di pensiero con cui si ricercano i modi e le condizioni sotto cui si conosce, si scinde in tre diversi momenti, i quali, nondimeno, nell'atto con cui ci si riconduce all'unità di una sola concezione, si

organizzano e si compenetrano reciprocamente: il momento psicologico infatti, o momento del farsi della conoscenza, il momento logico, o momento della strutturazione inalterabile e catalogabile della conoscenza, il momento gnoseologico, o momento della validità della conoscenza, presupponendosi il primo e il secondo in un'evoluzione in cui l'uno dipende dall'altro, e riconducendosi entrambi al terzo, postulano un problema unico ed assoluto, che non è né logico né psicologico. Il problema, invero, si accentra attorno alla genesi dello stato di coscienza fondamentale, da cui dipendono tutti gli altri: esso riguarda direttamente la coscienza nell'istante preciso in cui si pone uno stato che essa immediatamente coglie come originato da alcunché che in quell'istante non si identifica con essa.

……

-55-

Non si vuole, qui, fare l'esaltazione della questione del conoscere, in primo luogo perché il mio compito si limita a una descrizione di fatti che è molto lontana dall'esser completa e si ferma solo a quei punti di riferimento storici che possono servire ad avviare me ed altri alla comprensione di ciò che Bergson fece per «sistemare» la sua coscienza nei confronti degli interrogativi che una postazione del campo del conoscere aveva in lui fatto sorgere – e col descrivere difficilmente si abbraccia il risolvere, soprattutto quando si ha che fare con questioni che, come quella del conoscere, invadono l'animo umano nella sua totalità; in secondo luogo, perché il campo del conoscere è molto meno vecchio di quel che si crede e la sua assoluta differenziazione è tanto recente che manca la comodità di una bella prospettiva che ce lo faccia guardare in santa pace, così come esploriamo la permanenza di influssi antropomorfici in una sistemazione geocentrica; in terzo luogo, perché la problematica della conoscenza non esaurisce la filosofia né si deve identificare il campo della filosofia con quello della conoscenza, se non a patto di schierarsi fra coloro che sentirono di poter risolvere il primo solamente in virtù di una postazione e definizione del secondo. Quindi, soltanto nei confronti di tali pensatori è valida la mia affermazione iniziale, che la posizione che si assume di fronte a tale problema, il punto di vista da cui ci si pone e rispetto al quale lo si inquadra nell'universo che il pensiero considera, possono esser assunti come fattori di valutazione. Appunto di dignità e di grado parlo, e non di definizione, e di sistemazione, perché, se di tutti gli interrogativi che esigono un'indagine e una conseguente risposta si può dire che già l'impostazione stessa influisce sulla costruzione, questo è tanto più vero per ciò che riguarda la cognizione. Si aggiunga inoltre questo che una domanda in genere è in sé compiuta, offrendo un unico oggetto e attendendo una risposta, la quale, pur risalendo necessariamente ad altre antecedenti o a definizioni già date, è costretta ad illuminare un unico campo; accingendosi, invece, a una teoria cognitiva, non delimitiamo né chiariamo un oggetto, bensì un rapporto, e dobbiamo, simultaneamente, stabilire condizioni e limiti, senza preoccuparci di chiarire la natura di ciò che verrà in tal modo sottoposto a condizionamento

……

-56-

e a limitazione. L'esigenza, cui è sottoposta la teoria del conoscere, è tale che il porre questa in uno o in altro modo determina la consistenza di tutto quanto il sistema e, in pari tempo, la posizione ne è data dall'intero indirizzo. È noto che gli psicologi di oggi guardano ai pensieri, nel senso empirico del termine, più come a delle tendenze mobili che come a dei dati compiuti. Passando in un piano più elevato, si potrebbe assumere un sistema meno nella sua interezza già formata, che nel suo impulso originario; accettando ciò con precauzione, quasi fosse una metafora, la tendenza conterrebbe già in sé il punto di vista da cui di necessità verrà osservata e giudicata la conoscenza e questa diverrà rappresentativa di tutto il sistema. Non intendo, con questa traccia schematica, giungere a dire che debba porsi a fondamento del pensiero il problema della conoscenza, come

quello dalla cui soluzione sia da trarsi l'abbrivo per il conseguente svolgimento. Un simile criterio è lontano da me e dalle mie intenzioni: esso implica la sostituzione di un atteggiamento che sia interpretativo del reale, a quello che lo è soltanto delle interpretazioni già date. Anzi, per chi si limita a rivivere il pensiero altrui, sarebbe alquanto difficile dire che cosa c'è di fondamentale o meno in esso o che cosa si debba assumere per fondamentale: più che una definizione o una concezione, si ricerca una nota che è caratteristica al tutto e che risuona di tempo in tempo, richiamandoci a un senso specifico, che è senso di riconoscimento. La nota non si materializza mai, non la ritroviamo mai oggettivata in questa visione o in quell'enunciato: attorno a un'incognita, che ha mosso diverse correnti di meditazione, si raggruppano e si affiancano l'una vicina all'altra le teorie e le definizioni, nel cui contenuto, già formato e completo, si somiglierebbero senza alcuna differenziazione sostanziale, se non intervenisse la nota a darcene l'interna movenza e significato. Solamente, in quanto noi vediamo una trattazione che riguardi la conoscenza essere in modo particolare pervasa da questa nota, solamente in questo senso noi ci rivolgiamo ad essa, come a quella che in maggior misura ci consente di compenetrare e di risalire a quella tendenza di cui il pensiero, compiuto ed enunciato, costituisce la manifestazione percepibile.

……

-57-

La soluzione in sé, dunque, non può richiamare l'interesse, almeno nei termini in cu si è posta la questione, se non in quanto attraverso di essa traspare la posizione occupata dal problema e dal campo del conoscere. Le varie soluzioni, com'è naturale, si differenzieranno l'una dall'altra, affideranno preponderanza più all'uno che all'altro fattore, assicureranno dell'esistenza di particolari facoltà e metteranno in rilievo l'una a detrimento dell'altra: ma si tratterebbe di vedere forse se non ci si trovi di fronte a una gradazione di diversità, non già a delle diversità che sono tali di natura; si tratterebbe di dimostrare se nella loro varietà non si possono raggruppare in classi che racchiuderebbero nella schematicità di un astratto il multiforme concreto e se queste classi non possano venir ridotte al minimo possibile, sì da condurci al cospetto di pochi atteggiamenti assoluti di pensiero. A tale scopo, dopo aver formulato un giudizio, di valore generale, sulle varie costruzioni di pensiero, ci siamo attenuti alle soluzioni da esse date al problema della conoscenza e ci è sembrato vederle disporsi l'una vicino all'altra , come sotto l'influenza di una forza d'attrazione reciproca, e formare dei gruppi, ognuno dei quali rappresentativo di una tendenza, di una nota universale del pensiero umano. O che si affermi che l'uomo conosce non appena riesce a far coincidere l'oggetto conosciuto nella sua attualità con una realtà già posseduta perché già conosciuta, o che si ponga la conoscibilità del reale in uno stato di conoscenza particolare, che si differenzia da tutti gli altri per un contenuto di luminosità e di eminente individualità, e di cui dà garanzia un'assoluta verità che ci è data ab aeterno, o che si affidi la dignità della relazione gnoseologica a una corrispondenza fra la ragione e l'esistente, uguale a quella che passa fra i punti di due rette correnti parallele all'infinito, o che, alfine, si attribuisca tale dignità, al potere di scernere nella molteplicità del conosciuto, in virtù di un mezzo di elaborazione posseduto dal pensiero nell'atto stesso in cui si costituisce, la diversità delle forme, non ci si nasconde che il modo con cui ci si è accinti a dar risposta al come e al perché si conosce, è identico anche se diverse sono le vie battute. Di contro vediamo chi, addentrandosi nell'essenza del problema, prima ancora di avventurarsi a dare una risposta si accorge che, in definitiva,

……

-58-

la questione investe un rapporto e che, come tale, richiederebbe la previa conoscenza dei termini: una volta, poi, dichiarata l'inconoscibilità dell'uno, recide senz'altro il problema, in quanto insolubile per insufficienza di dati; vediamo ancora altri che pone a presupposto della risoluzione la

ricerca degli elementi cu sui viene operata una conoscenza e l'indagine esatta sulla loro origine, onde fondarne il valore, o che, ancor prima di accingersi all'ordinamento della rappresentazione del mondo, indaga quali problemi sollevino gli elementi di cui ci si serve per la ricostruzione, o che, infine, studia le facoltà possedute dalla ragione per la conoscenza e reputa che queste si esercitino sì su materiali estranei, ma i quali a loro volta hanno ricevuto una manipolazione da parte di chi li accoglie, in modo tale che la natura del problema non muta, permanendo sempre la sua caratteristica relazionale, ma il rapporto dal pensiero all'esistente si muta in quello fra una facoltà della coscienza e un'altra facoltà, di cui si precisano i mezzi, ma del cui contenuto non si può dare l'origine. Quantunque da alcuni si scenda a maggiore profondità o si scelgano punti d'indagine trascurati da altri, l'atteggiamento nondimeno è il medesimo e comporta un medesimo punto di applicazione e di considerazione del problema.

Appunto su questi due diversi punti di vista vien richiamata l'attenzione: il primo può giungere a una particolare concezione del reale, ma muove dal presupposto che nel reale siano date condizioni sufficienti perché il pensiero possa darselo nella sua interezza e con assoluta corrispondenza come rappresentazione; il reale è di per sé conoscibile e una scienza del reale, con le sue varie applicazioni nelle diverse discipline, è consentita da questa presupposta sua condiscendenza alla cognizione; sia tale conoscibilità funzione di una intelligibilità o di una conformità alla ragione, sia essa tale per la sua traducibilità in termini matematici o per la riducibilità di uno dei due fattori all'altro, il problema offre, in virtù dell'ipotesi, una molteplicità di vie solutive; sia pure la conoscenza un rapporto e si debbano possedere entrambi i termini per fissare il valore della reciproca relazione, sarà sempre possibile ciò, in quanto la ricerca di tale rapporto si riduce alla determinazione delle norme o dei principi atti a liberare dall'un termine quel che dell'altro vi

……



è contenuto, per così dire, in un qualunque stato e sotto una qualsiasi forma. Fissare un mezzo di conoscenza è lo scopo della gnoseologia e il problema non è più tale in sé, ma lo è rispetto alla verità che si può raggiungere e si raggiunge in effetti attraverso alla sua soluzione. Qualcosa si sovraordina alla teoria della conoscenza, un'idea, una nozione, una concezione, ancora informi e imprecise, la cui chiarificazione e distensione si affidano al momento logico per stabilirne i mezzi e al momento gnoseologico per effettuarne l'utilizzazione.

Ma nel secondo vien meno ogni presupposto: lo scopo si potrebbe dire ancora immutato, la ricerca della verità; ma non si accoglie nessuna ipotesi di una corrispondenza, sostanziale o logica, di termini, non si accolgono neppure dei termini: il pensiero che là tendeva a dischiudersi e a fuoruscire in un mondo, di cui il senso di estraneità di alcuni stati testimoniava dell'esistenza, qui si racchiude in sé e su di sé indaga. L'oggetto resta uno ed unico. E il quesito del che cosa che si conosce e del mezzo con cui si conosce, perde quanto ha in sé di sovraggiunto, restando unicamente l'interrogativo di che cos'è il conoscere. Si scava allora nel profondo di noi stessi e si pretende di verificare in sé i principi, altra volta presi con immediatezza, e si osserva questo meccanismo che elabora e fabbrica e distribuisce, ma lo si scorge come qualcosa di isolato, penetrando nel quale si è costretti a perdere maggiormente contatto con il senso comune e con le varie speculazioni, via via che ci si impadronisce delle parti che ne costituiscono l'organismo. Di questi organi si vede l'esclusiva dignità in rapporto a loro stessi; se ne riconosce anche il quotidiano adattamento a qualcosa che è loro estraneo, ma appunto per tale estraneità non si giunge a fissarne il valore in un rapporto. Il problema lo si è isolato, lo si è reso indipendente: i termini sussistono ancora, se si vuole, ed è ancora possibile trovare il modo della loro relazione, ma questo non è nulla più di un ritrovamento, di una fissazione, di una descrizione. Nulla è sovraordinato ai mezzi che il pensiero possiede per accordare lo stato a se stesso e lo stato allo stato. La cognizione non ha conclusioni,

come non aveva premesse: apertasi su di sé, si richiude in se stessa. Ci ritroviamo così di fronte alla visione che si era

……

-60-

aperta alla mente di Kant e che questi aveva racchiuso nella schematicità di una distinzione fra il pensiero dogmatico e il pensiero critico, distinzione che, in definitiva, non era se non la contrapposizione di due modi di concepire, di due metodologie.

Trattare di una problematica della conoscenza in Bergson non può, di conseguenza, voler dire altro che rispondere a una domanda: il sistema di Bergson – perché in lui è senz'altro lecito parlare di un'organizzazione di tutto ciò che appare alla coscienza, secondo una sola e identica formula che s'applica con immutato senso ad ogni punto – accoglie veramente in sé il campo della conoscenza? Altri sono i termini in cui si può porre lo stesso interrogativo, se cioè l'impulso promotore della meditazione mosse in lui da quell'originario atteggiamento che induce l'uomo a dubitare del valore del conosciuto, e se, quindi, non gli fu lecito limitare il modo del conoscere alla normatività di un campo logico, ma dovette portarsi, nella scala dell'astrazione, oltre questo per salire a un puro campo gnoseologico; oppure se tutto il suo sistema non fu che un'applicazione geniale, multiforme, universale, di una particolare sistemazione data alla questione del conoscere, il che ci porterebbe a scrivere il nome di Bergson nella classe di coloro che, o immediatamente o mediatamente, diedero vita in sé alla questione del conoscere e, per conseguenza, furono costretti a sopportare l'onere del loro atteggiamento, traendo il materiale del loro sistema, quando sistema ci fosse, dalla progressiva chiarificazione o delimitazione o interpretazione delle condizioni del conoscere. Già il porre la domanda ci fa capire che la risposta non può essere tanto facile, come lo è per quei filosofi che manifestarono nel titolo stesso delle loro opere la loro accettazione del campo del conoscere. Nessuna opera di Bergson sembra specificamente dedicata alla questione, anzi si direbbe che tutte la rifiutino grazie a una sicurezza intima che elude o sdrammatizza il problema. «Saggio sui dati immediati della coscienza», «Materia e memoria», «Evoluzione creatrice»: ma qui c'è descrizione, definizione, sistemazione, non c'è dubbio, non c'è dramma. Eppure si sfogli il primo lavoro, e si troverà in esso la dimostrazione che l'intendimento cataloga i dati in modo da piazzarli nelle sue necessarie strettoie, allontanandoli di un bel

……

-61-

po' dalla loro reale consistenza e struttura; il secondo, a sua volta, giustifica la necessità delle strettoie e al tempo stesso la definisce e la determina nelle sue cause, allacciandosi così al terzo, che, mentre proietta sulla scena il dramma dell'esistenza, disegna a fianco delle singole immagini delle paraimmagini il cui muoversi costituisce il dramma del conoscere, come in un film a rilievo, che, guardato senza le lenti bicolorate, presenta ogni figura sdoppiata in un'immagine di un colore ricalcata su un'altra immagine sottostante di colore diverso. D'altra parte, il nome di filosofo che più ricorre nelle pagine è quello di Kant, e la mente di Bergson si è affaticata un bel po' sulle pagine della *Critica della Ragion pura*, non certo per accettarle come le ultime e invalicabili sistematrici del campo del conoscere, se è vero che si disinteressò completamente del massimo esponente di quella scuola germanica che aveva voluto creare una metafisica a dispetto della soluzione kantiana del conoscere. E , infine, si porti innanzi una spiegazione, un passo, l'introduzione di un elemento, la visione di un punto dell'universo, sotto i quali non si senta l'ansia del problema del conoscere e nei quali non si finisca per cogliere che il nucleo centrale è in rapporto o di deduzione e di spunto o di metodo con uno dei vari dati scaturiti dal suo modo di descrivere il campo della conoscenza.

Ora, perché si possa afferrare la nota profonda che pervade l'edificio eretto da Bergson, non basta cercare il più appariscente o il più diffuso, racchiuderlo nella chiarezza inconfondibile di un

termine e definire il tutto, con un'astrazione figlia del vocabolo privilegiato, come intuizionismo, evoluzionismo, attualismo, spiritualismo vitalistico, ecc. Queste parole rivelano, tutt'al più, una comodità di sistemazione, uno sforzo di registrazione, con cui si è trascelto, lungo lo svolgimento, quel che sembra ripetersi con maggior insistenza: dimostrano che ci si è fermati ai punti di arrivo, senza aver lottato per risalire il corso. Ma lasciano nell'oscurità non solo le posizioni da cui si presero le mosse, ma soprattutto quel travaglio che agita nel profondo la corrente, tanto maestosa e piana alla superficie. Invero, non richiede sforzi eccessivi l'affermazione che il bergsonismo muove da una particolare concezione del mondo dei fatti e degli stati psichici. Ma cerchiamo di cogliere

……

-62-

perché mai sia stato un quesito di ordine psicologico a trovar trattazione nella prima sua opera sistematica e perché mai i risultati ottenutine siano stati adottati, diciamo così, come fattore fondamentale e come punto di confronto analogico. Ancora non si sono oltrepassati gli ostacoli che si frappongono fra noi e questa scoperta, che a un certo momento si vede Bergson nell'assoluta necessità di ricorrere a un nuovo fattore di cognizione. Chiediamoci, ancora, che cosa lo abbia indotto e quando sia stato spinto a ricorrere a questo terzo intermediario fra il pensiero e l'esistente e a creargli una forma già nota, riempiendola però di un contenuto nuovissimo. E perché mai in nessuna parte dell'opera sua è dato rinvenire una trattazione specifica dei limiti e dei principi che sovrastano alla cognizione,e, contemporaneamente, poche sono le pagine in cui non si tratti più o meno apertamente della questione gnoseologica? Non si potrà rispondere a tutte queste domande, non si potranno risolvere tutti i dubbi che si presentano quando si voglia intendere il significato che tale costruzione possiede e stabilire il posto che occupa nella storia della speculazione, se non ci si avvicinerà al modo suo proprio di considerare le condizioni e le capacità date all'uomo per conoscere. Forse proprio nella tensione continua di rendere proporzionale quel che riguarda la nozione, con le varie soluzioni dei diversi problemi sta il travaglio, senza posa insoddisfatto e rinascente, e sempre pronto a sfogarsi in nuove pagine, che, riempite di vecchie dottrine, tolgono o aggiungono, smussano o acuiscono, precisano o attenuano. Tutte le pagine che seguono, dimostreranno, con maggior efficacia di questi brevi cenni, della sicura presenza di un campo gnoseologico in Bergson. Il che ci riporta ancora alla frase con cui abbiamo iniziato il capitolo: se si vuole valutare un sistema in cui compaia la questione del conoscere, si deve possedere chiara la soluzione che questa ha ricevuto, perché la dignità del tutto trae dalla dignità della questione particolare il suo livello; non solo, ma, in fondo, l'intero apparato di strumenti, di facoltà, di forze, di leggi e di classi poggia su di essa le sue fondamenta.

L'indagine aveva stabilito due atteggiamenti nei confronti della conoscenza: secondo l'uno, questa diveniva qualcosa di indiretto e

……

-63-

di sussidiario; secondo l'altro, si ergeva ad assoluto e primeggiava in modo tale, che ogni altra conseguenza non poteva trarsi se non subordinandosi alle condizioni raggiunte nei suoi confronti e riguardi. La scuola classica inglese ne aveva fatto un problema indipendente nelle forme, nelle presupposizioni, nello sviluppo, il pensatore di Koenigsberg aveva fatto di questa autonomia una vera metodologia ed era giunto alla fissità di una formula differenziatrice. Non aveva però afferrato i rischi in cui il metodo avrebbe gettato chiunque lo avesse adottato: invero non poteva, in quanto in quei rischi era già incappato egli stesso, dimostrando «in modo caratteristico il singolare stato di solitudine e di dissolvimento in cui riesce il pensatore che con costanza persegua il problema della conoscenza fino a queste profondità».

Fra l'eteronomia del pensiero gnoseologico, nata dalla fede in una sufficienza di adeguazione del reale da parte del pensiero, e l'autonomia di esso, derivata dal timore di dover piegare l'analisi delle forme e dei principi a una definizione, già riconosciuta, almeno implicitamente, come valida, Bergson sceglie una terza via che equilibri e coonesti le esigenze umane di quella alle imposizioni logiche e razionali di questa, attraverso la proporzionalità di quanto là si sovrappone all'esame delle condizioni cognitive, con tutto quello che qui contrasta alla fondazione di una dottrina dell'esistente. In virtù di questo che si esige dalla nuova posizione, il problema del conoscere si impone ancora come problema di relazione, quantunque da un lato non si adatti ad alcuna sottomissione e, dall'altro, si voglia da esso trarre deduzioni di ordine nettamente metafisico. La conquista di Kant, di un imprescindibile autonomismo, doveva venir scissa dal dissolvimento cui quasi fatalmente conduceva. Ripetiamo ancora una volta che si tratta di esigenza: se poi ad essa sia stata data soddisfazione, nel senso che la proporzionalità non si sia ridotta a pura giustapposizione, previo uno sdoppiamento di facoltà, ciò è quanto dovrà risultare dalla nostra ricerca.

Pongono l'esigenza una molteplicità di aspirazioni spirituali ed intellettuali: prima di ogni altra, l'incapacità di rinunziare a un presupposto, di carattere forse fideistico, ma che sentiamo in lui vivissimo, il presupposto che la coscienza possieda un potere gnoseologico

……

-64-

atto ad introdurci e a farci vivere nell'intima costituzione dell'essere; in secondo luogo, la norma filosofica di chiarire l'essenza di questa e delle altre facoltà idonee a darci la conoscenza; poi, l'importanza e la dignità assunte dalla speculazione scientifica sulla costituzione, le leggi, lo svolgersi di tutti i fatti della natura nei suoi aspetti fisico, fisiologico e psichico, e le conseguenze che tale sviluppo ormai secolare aveva tratto seco, precisamente il problema del rapporto fra lo spirituale e il corporeo, per la cui soluzione alle brillanti ipotesi dei sistemi del secolo XVII si erano aggiunte quelle contemporanee o immediatamente antecedenti, e l'altro della concezione meccanicistica, il cui rigore matematico e la cui sicurezza di previsione, accertata nei risultati, sembravano non consentire che l'accettazione assoluta o la recisa negazione; infine, quelli che possiamo chiamare i bisogni fondamentali di ogni intelletto, sotto il cui influsso sempre ci si accinse alla ricerca e che costituiscono i capisaldi di una dottrina che si ponga come spiritualistica. Elementi diversi e contrastanti, dunque, particolarmente l'uno, fatto di un impulso immediato per cui ci sentiamo atti a possedere e intendere l'esistente, contro quello che rigetta il reale al di là di una elaborazione soggettiva a cui esso non può sottrarsi, e l'altro, per cui ci si vorrebbe portare oltre una costruzione meccanica dell'universo, onde salvaguardare il fervore spirituale, che il meccanicismo deve di necessità stroncare, senza togliere alla dottrina del movimento la validità che le conquiste gli avevano riconosciuta. Nel tentativo di sintetizzare in un'armonica visione il sentimento ideale con l'indirizzo scientifico, la sua indole, proclive a valutare le induzioni e i dati della scienza positiva e ad applicarne il metodo sperimentale, incapace di trascurare quel che di accettabile possono presentare le opinioni del senso comune, lo preservò dal soffocare da un lato in un arido e inintelligibile materialismo, dall'altro in un illimitato idealismo che nega ciò che non può contenere e rifiuta ciò che può ostacolarlo. Quindi, i risultati che si sarebbero raggiunti, una volta poste tali premesse, non dovevano, se non altro superficialmente, allontanarsi troppo da quella concezione che è normale al pensiero e che di solito vien chiamata volgare, nel

……

-65-

quale aggettivo per lo più si confondono e si sovrappongono i contenuti di diffusione e di ignoranza.

Vi è in Bergson un desiderio inesausto di cogliere il reale, vi è quello che si può chiamare la sete metafisica, quella che ha spinto l'uomo a separare i due momenti dell'azione e del pensiero e a sistemare tutta la tensione interiore nel secondo per darsi una rappresentazione che adeguasse sempre più il quadro in cui la prima si svolge e si attua. Ma tale sete dovette subito fare i conti con altre due istanze che sembravano soffocarla. Chi è vissuto nel secolo di Kant, chi non si è limitato a leggere Kant, ma ha fatto suo il problema del Tedesco, risalendo alle sorgenti e disinteressandosi delle varie possibili correnti che ne son state derivate, non solo entra sotto l'influenza delle forze del campo gnoseologico, ma le avverte come barriere destinate ad arginare ed escludere qualunque brama di sapere che tenda ad espandersi al di là del soggetto. Ed ancora, chi tanto fortemente ha sentito l'influsso di qualsiasi dottrina che concepisca l'esistente in una continua mobilità, chi con tanta arditezza si è accostato alle dottrine evoluzionistiche per sgombrarle dall'ombra meccanicistica, non poteva lasciar fluire la propria corrente metafisica in un lago in cui si placasse, ma doveva costruirle un canale dalle sponde ben delineate e geometricamente formate in cui senza posa scorresse: fuor di metafora, non poteva soddisfare la propria ansia di certezza nella visione di un quadro inalterato e immutabile per l'eternità, la doveva sfogare in un metodo che lasciasse cogliere una realtà in perenne divenire. Metafisica, gnoseologia, mobilità inesausta e novità imprevedibile, sono le tre molle nella coscienza di Bergson. Sotto l'urto della prima ci si pone di fronte a due problemi. Hanno esistenza separata ed autonoma due mondi, l'uno quello dei fatti fisici, l'altro quello dei fatti psichici? Quale ne è l'intima costituzione ed essenza? La seconda, invece, impone al pensiero di considerare se stesso, in primo luogo riguardo a ciò che costituisce il suo contenuto e il suo materiale di alimentazione, in secondo luogo rispetto alla maniera con cui si accetta e si manipola questo materiale. Bergson è, però, dal bel principio consapevole che, una volta penetrati in questo campo con un atteggiamento di freddo disinteresse a tutto ciò che gli è

……



estraneo, diventa impossibile conciliare i due interessi: e perciò egli non parte dalla posizione metafisica né da questa si sposta sul piano gnoseologico al fine di trarne mezzi per sedare dubbi e portare argomenti al servizio della sua sete. Di contro, non rinuncia a costruire una metafisica per rinchiudersi in una gnoseologia: sembra, quindi, che sia destinato a cadere in una scissione interiore, in uno sdoppiamento inconciliabile di attenzioni divergenti, da un lato un tenace sforzo a cogliere il reale e soddisfare l'antico appetito della ragione, dall'altro l'imperativo di non lasciar penetrare nell'indagine dei modi del conoscere nessun elemento che abbia che fare con ipotesi o immaginazioni o presupposti che toccano meno le ineluttabili conclusioni di un processo storico che gli inalterabili stati sentimentali della specie. E, in fondo, nello sdoppiamento non tanto c'è caduto, quanto vi si è sempre trovato: allo stesso modo che vi si son trovati tutti coloro che crearono in sé le condizioni iniziali adatte al formarsi di un campo del conoscere. Ciò che lo distingue è la consapevolezza sia della duplicità dei suoi impulsi, sia dell'esigenza di salvaguardare autonomia e dignità ad entrambi. Di qui la ricerca di una nuova metodica, consistente in un nuovo punto di vista da cui guardare gli strumenti del conoscere. Se la dualità e la discordia interiore gettavano le loro radici in un preistorico sdoppiamento interiore fra l'esigenza dell'esistere e la pretesa del conoscere, fra l'attualità della manifestazione quotidiana dell'individuo e l'astrazione di una rappresentazione statica di tale manifestazione, valeva forse la pena di tentare di riportare all'unità ciò che era stato separato, valeva la pena di vedere quanto di ciò che condiziona l'esistere abbia pervaso la modalità del pensare e dell'astrarre: allora, forse, ci si poteva trovare su una nuova strada, e il campo del conoscere poteva conservare tutta la sua autonomia, senza togliere, per ciò, nessun diritto di sussistenza a quello metafisico. In definitiva, alla dottrina della conoscenza non si demanda di ricercare gli strumenti, logici in particolare, psichici in generale, per la dimostrazione di quelli che altrimenti diverrebbero postulati. Essa avrebbe il suo svolgimento indipendente, stabilirebbe una

propria normatività, ricercherebbe condizioni a se stessa inerenti, si fermerebbe ai limiti impostile: ma proprio tramite l'esame di

……

-67-

queste condizioni e di questi limiti, ponendosi il nuovo quesito del motivo per cui all'intelletto nell'atto del conoscere si impone una limitazione e un condizionamento, si potrebbe vedere se non venisse consentita la rimozione, o addirittura l'eliminazione di tale motivo, e se questa eliminazione non aprisse un qualche spiraglio per una facoltà di conoscere, che in certo modo non si differenziasse dalla prima se non per essersi liberata da un gravame, ma che introducesse fra i due momenti gnoseologici, quello della dipendenza e quello dell'assolutezza, una recisa distinzione per la quale si cogliesse il reale. Son queste le intenzioni di Bergson, a questa coerente metodica egli vuole attenersi, salvo tuttavia distaccarsene in un secondo tempo, quando la comparsa di quella nota di inadeguatezza per cui il noto non è in grado di esaurire il reale, fa intendere che, se il nuovo punto di vista può fornire elementi di risposta alla prima domanda, lascia inalterate le cose nei confronti della seconda. Il cerchio critico, in cui si è chiusi fin dal principio, si è aperto per abbracciare qualcosa, l'esistenza dell'oggettivo, che nella posizione kantiana era rimasta allo stato di premessa presupposta e indimostrata, ma è rimasto serrato ne suo ripiegamento su se stesso. Il che, in fondo, non deve stupire, perché era strano che si pretendesse di restaurare un'unità originaria, biologica, attraverso la sua stessa rottura. E non deve stupire neppure il fatto che a un certo momento vediamo inserirsi nel campo che sempre si era cercato di lasciare il più intatto e il più autosufficiente possibile, un nuovo strumento, sulla cui validità fan fede più le esigenze che il campo metafisico fa sentire, che le condizioni a cui fin all'istante dell'inserimento si è voluta assoggettare l'indagine ristretta al campo gnoseologico. Il punto di vista critico risolveva la questione gnoseologica stabilendo tutt'attorno ad essa una barriera entro la quale venivano chiarite le possibilità della relazione fra l'oggetto che è conosciuto e la coscienza che lo conosce. Si trovava, con ciò, in una posizione speculativamente privilegiata, per la ragione precisa che aveva la consapevolezza di lavorare su di un terreno immediatamente sottoposto allo strumento di lavoro, in quanto l'uno e l'altro coincidevano; ma, penetrandovi in profondo, ci si accorgeva delle caratteristiche strane che lo individuavano:

……

-68-

l'esattezza del postulato, la deficienza di spazio, per cui prima o poi non si sarebbe più trovato alcun angolo inesplorato, la sua povertà di contenuto umano per cui, a lungo andare, il pensiero avrebbe dovuto cercarsi altrove il mezzo per accontentar se stesso nelle sue esigenze e nei suoi bisogni.

Accettare della posizione critica il postulato, ma riuscire a superarne il giogo, questo è il grado che la disciplina del conoscere assume in Bergson. La relazione fra chi conosce e ciò che è conosciuto è soggetta a leggi: l'indagine allora sarà rivolta alla legge sia per definirla sia, soprattutto, per raggiungerne le fonti. Stabilire l'origine, cioè la ragione della norma o del principio gnoseologico, comporta una conoscenza assoluta, se non della coscienza nella sua essenza, almeno della coscienza in uno dei suoi atteggiamenti, quello fondamentale, quello dal quale è mossa a penetrare e a venir a contatto col reale; comporta, ancora, una capacità di superamento del limite, conducendosi in tal modo al di là del limite stesso, nell'assoluto, non più nel relativo, fondendosi insomma con la metafisica. Non si tratta né di abbattere tutto un vecchio sistema di indagine né di accettarne uno assolutamente nuovo: più che con una filosofia, si avrà che fare con una nuova metodica. Che se in tale designazione non tanto scorgiamo la rigida determinazione di una direzione da imprimersi al pensiero onde questo possa avviarsi sicuramente al suo scopo, che è la contemplazione del vero, ma piuttosto ci limitiamo a farla consistere nel rilievo dato ad alcune

definizioni, assunte non già come presupposizioni, ma come punti di termine di uno svolgimento di precedente indagine, il metodo sarà qualcosa di più di una nuova definizione di processo mentale e qualcosa di meno di un nuovo modo di concepire; sarà una svolta che ci conduce di fronte a più vasti orizzonti di cui un aspetto è colto dal pensiero di Bergson, innalzato a sistema. Considerando in tal modo questa come una innovazione di visuale, veniva giustificato un appello, altrimenti incomprensibile: «La filosofia – ci dice Bergson- può essere soltanto uno sforzo per fondersi nuovamente nel tutto… Ma l'impresa non potrà compiersi d'un tratto; di necessità sarà collettiva e progressiva. Essa consisterà in uno scambio di impressioni, le quali, correggendosi a

……

-69-

vicenda, e integrandosi l'una con l'altra, finiranno per dilatare in noi l'umanità e per ottenere che essa superi se stessa». L'invito a una cooperazione gnoseologica d'un tal genere, cooperazione che per il fondamento che le si vuol dare potrebbe anche chiamarsi collettivismo, può comprendersi solo se ci si esime dall'interpretarlo come proposta di adesione ad una scuola o di proseguimento di nozioni già svolte. Contrasterebbe, in verità con lo svolgimento del pensiero di Bergson, che si presenta con la compiutezza che un sistema ritrae dall'unitario affissarsi di una sola mente. La citazione, al contrario, chiudentesi nel concetto di superamento da parte di una facoltà di se stessa, si rivolge al pensiero affinché con atto di accettazione riconosca validità a quei motivi, che non sono soltanto alla base di un determinato sistema, ma dai quali si può prendere pure il movimento per altre mete:
essi, in ogni caso, riserbano in sé il privilegio di un nuovo indirizzo.

Riducete il complesso dei principi alla maggior semplicità, cercate quanto di veramente vivo e fecondo ha dato il filosofo in eredità al successivo svolgersi, e li vedrete ridursi a pochissimi; a due essenziali:
a) la coscienza – togliendo dal concetto di coscienza quanto di spaziale o di sostanziale può esservi racchiuso, e riducendola a solo termine espressivo del complesso dei fatti psichici – è essenzialmente propensa all'estroversione: questo le deriva da una tendenza esistenziale fortissima, che si dissimula sotto le capacità speculative e che a un tempo pervade tali facoltà, adattandole e conformandole come mezzi a un fine;
b) la realtà, in tutti i suoi aspetti, è costituita ed organizzata in modo tale da consentire relazioni reciproche da parte dei suoi componenti – meno parti costitutive che correnti intrinseche e inscindibili – e da recidere parimenti ogni tentativo da parte della coscienza, diretto ad inquadrarla nelle categorie della speculazione.

Mai li troveremo in una figurazione così retta e rigida: chi ama il lento digradare dei toni, chi preferisce alla catalogazione la composizione – e Bergson è uno di questi – non si affanna troppo a precisare e a distinguere, a chiarire e a fissare; ritiene sufficiente

……

-70-

indicare e smuovere. Nell'esatto senso, tuttavia, che ritraggono dalla nostra formulazione, li ritroviamo in tutta l'opera e, con particolare possibilità di cernita, là dove egli contrappone il suo metodo a quelli cui ha creduto si potessero ridurre i multiformi sistemi.

Se si assume il problema gnoseologico ad indice di un indirizzo e se la soluzione datane costituisce quanto di più caratteristico possa esso offrire di sé, i grandi metodi applicati sono l'empirismo – per il quale la coscienza si regola sulle cose; il razionalismo – per cui si suppone una concordanza fra le cose e la coscienza; il kantismo – per cui le cose sono regolate dalla coscienza. L'empirismo, analizzando i modi della conoscenza, si convince che le nozioni fondamentali su cui si regge il ragionamento, traggono origine dall'esperienza, nel senso più generico del termine.

Intendendo per esperienza l'aspetto specifico che assume l'esistente entrando a far parte della coscienza, sia che si voglia accogliere una corrispondenza fra il reale e il suo aspetto fenomenico, sia che tale congruenza si voglia limitarla ad alcune nozioni od eliminarla affatto, resta per l'empirista accertato che attorno ai concetti di cui ci si poteva in maggior misura fidare, come quelli che traevano origine dal complesso empirico, la coscienza è in grado di lavorare soltanto alla condizione di rimanere aderente all'esperienza, e che, per questo, il dato empirico costituisce la fonte e il limite di ogni cognizione. Ma non per tutte le nozioni è la stessa cosa: non lo è, per esempio, per la nozione di spazio, della cui natura metempirica, sia pure meramente logica, fa fede la possibilità di una geometria, come scienza – per dirla con Kant – di giudizi sintetici apriori. Qualcosa, quindi, sussisteva di indipendente dall'esperienza e a cui anzi il mondo fenomenico sembrava conformarsi più che quello non fosse costretto a riportarglisi di continuo. Quanto all'utilità offerta al pensiero della scuola empiristica, restava la dimostrazione dell'insufficienza speculativa del dommatismo razionalistico, ipotesi comoda quant'altra mai, in quanto dalla possibile inserzione della realtà incognita nella facoltà di percepire e dalla presupposta conformità dei risultati ottenuti da una elaborazione logica coi fatti verificati nell'esperienza dal senso, deduceva un accordo prestabilito fra la

……

-71-

coscienza e il reale. Per Kant, invece, l'intendimento è atto a conoscere, solo però nell'esatta misura in cui può applicarsi ad una esperienza già elaborata e commisurata alle necessità e possibilità di intendimento della coscienza. Si considerino le conseguenze estreme a cui giungono: l'uno o ha messo capo allo scetticismo, «non soddisfacendo lo spirito su nessuno dei grandi problemi», oppure «anche quando giunge alla piena coscienza del suo principio- (nel positivismo) – si astiene dal porli»; l'altro «giunge a una sintesi… la quale di necessità avrà sempre una forma arbitraria. In altri termini, se la metafisica non è che una costruzione, vi sono parecchie metafisiche egualmente verisimili, che si confutano conseguentemente a vicenda». Per il kantismo, infine, ogni conoscenza è immersa in una assoluta relatività, e la coscienza è affatto inadeguata rispetto alla realtà dell'esistente.

Esaminiamo i tre metodi fondamentali, cui Bergson ha voluto ricondurre le varie espressioni datesi nel volgere del pensiero: tutti muovono da presupposti differenti e nondimeno sono riducibili a un medesimo risultato negativo o, se non altro, non atto a soddisfare il bisogno di assoluto che sta alle sorgenti dell'interpretazione e della costruzione del sistema, traducendosi questo in un assieme di risposte capaci di esaurire altrettante ansiose domande. L'empirismo o giunge a stabilire una incapacità per la mente di rispondere alle domande che essa stessa si pone o, nel suo sviluppo più notevole e conseguente, trascura quelle domande, relegandole in una regione in cui non val la pena di addentrarsi. La realtà è quella effettuale, empirica: il resto è metafisica, qualcosa che sarebbe molto apprezzabile poter distruggere, ma che tuttavia è impossibile sopprimere. Il razionalismo, invece, sembra far gran conto di questa metafisica: ma i diversi atteggiamenti si riducono a dartene una a piacere, sì che a un certo momento ce ne troviamo dinanzi un numero vario, l'una contrapposta all'altra, tutte equipollenti; allora, per affidarsi ad una di esse, è necessario aderire alla presupposizione centrale, facendo così ricorso ad un elemento fideistico, che un razionalista, quale Spinoza ad esempio, avrebbe di certo provato gran difficoltà ad introdurre in quel concatenamento rigidamente geometrico di cui soltanto la ratio avrebbe dovuto riconoscere

……

-72-

la legittimità. Il kantismo, infine, ti giustifica mirabilmente la conoscenza che tu hai: risolve in un gioco perfetto di azioni reciproche il materiale della conoscenza, i rapporti di ordinamento e di

elaborazione, su cui il pensiero si era tanto affaticato: ha raggiunto l'unità. Ma, proprio quando credi di poterti fermare ormai soddisfatto, ti accorgi che quell'unità è fittizia, superficiale, e che la conoscenza dell'esistente è relativa, valida per te che conosci, non per l'oggetto che tu conosci: i rapporti, l'ordine, l'unità, sono tuoi, non delle cose, o almeno non puoi affermare che siano delle cose. Ma il travaglio dello spirito sta proprio in questo, di voler conoscere, di voler concepire l'unità delle cose: si vuol vedere come l'universo ordini e unifichi sé in se stesso, non come noi ordiniamo l'universo. Malcontenti e delusi ci ritireremo, non appena avremo compreso che, dopo tutto, quello sforzo non era filosofia, ma soltanto una psicologia, atteggiata a speculazione dell'universale: il soggetto è raggiunto, ma questo risultato ne preclude qualsiasi altro e l'universale resterà irraggiungibile.

Ora, se quell'universale l'uno lo nega o ne dichiara assurdo il raggiungimento, l'altro lo afferma, ma abdicando alle prerogative sovrane di quel fattore d'indagine cui finora ci si era attenuti, e il terzo, infine lo ammette, ma come un'immagine velata riposta nell'intima cella d'un tempio in cui non v'è iniziato che possa penetrare, il termine delle tre metodiche è insoddisfacente e negativo. In virtù dell'unità e della medesimezza dei risultati, Bergson si chiede se tale inadeguatezza non derivi tanto da un errore che si sia inserito nel corso del ragionamento - il che difficilmente si potrebbe sostenere e provare data la conseguenza logica con cui, poste una volta le premesse, vennero i singoli deducendo o inducendo le proposizioni e le definizioni, quanto da un vizio di valutazione che abbia inficiato le stesse premesse di ciascuno. L'invalidità, comune ai vari sistemi, attesterebbe di una comunanza di errore iniziale. Il primo passo, quindi, di Bergson per porre le basi di un proprio criterio, è di scoprire nei tre metodi – e di conseguenza nell'intimo della coscienza – l'idolo che ha fuorviato e falsato le loro viste.

Il modo con cui si presentano alla coscienza tutti i dati, sia

……

-73-

quelli caratterizzati dal segno dell'oggettivo, sia quelli contraddistinti dalla nota della soggettività, le forme della materia che l'uno e gli altri si accingono a riordinare, sono da essi assunti immediatamente, senza esitazione o principio di dubbio. Potranno esser giudicati o venir criticati singoli elementi, singoli fattori, potrà negarsi certezza al complesso intero delle sensazioni, per esempio, o potranno queste venir suddivise in due gruppi, di cui si accetta l'uno e si ripudia l'altro, ma nessuno s'era ancora domandato se la maniera con cui tale complesso viene a presentarsi alla coscienza, sia immediata o, piuttosto, non sia già stata soggetta ad alterazioni o modificazioni, che, pur conformandovisi, con la coscienza discorsiva, coi suoi metodi e i suoi fini di pura indagine, quali almeno le attribuivano, non hanno nulla che fare. Si può affermare che lo scopo sommo che una dottrina della conoscenza in particolare e la filosofia in generale si propongono sia stato sempre uno ed uno solo: ricondurre ad unità il molteplice differenziato e distinto in cui sembra che la nostra conoscenza sia immersa, tanto per ciò che le perviene animato da un timbro di esteriorità, quanto per ciò che ritrova nel suo stesso intimo profondo. L'esperienza ci offre una moltitudine di singoli fatti separati, individualizzati, muniti ciascuno della più insofferente personalità. E sempre fu in noi lo sforzo di raccogliere via via questi fatti, di raccostarli l'uno all'altro, di riunirli in una sintesi che, espandendosi sempre più in larghezza e scendendo sempre più in profondità, potesse giungere ad abbracciare l'indefinito complesso dei distinti. All'unicità di una formula risolutiva del reale tende tutto il nostro pensiero. Ma alcuno mai dubitò di quel molteplice. Se ne accusarono, per quanto riguarda il mondo esterno, i sensi, e ci si ostinò a non vedere fra la molteplicità dei fatti percettivi e la pluralità dei dati psichici alcun punto di contatto, all'infuori di una semplice somiglianza. È il fattore sensibilità a far sì che non solo il dato divenga in noi molteplice, ma non si adegui neppure alla realtà delle cose. Questa verità, una volta raggiunta, non venne più posta in dubbio: tuttavia si continuò a elaborare quel molteplice, a unificarlo mediante forme le più varie e le più nuove. Ma

quando si pretenda – afferma Bergson – di muovere da quello che non è più il reale, ma soltanto una sua traduzione

……

-74-

adattata e modificata, per raggiungere attraverso di essa una concezione dell'universo, non ci si sottrae al rischio di allontanarsene sempre più, in quanto le unità che si costruiscono saranno sovrastrutture, abilmente erette da una logica acuta, ma inette all'accordo con l'unità esistente. Mossi da una errata disposizione, anche se non determinata dalla nostra volontà, si finirà in una conclusione anch'essa errata. Il mondo della coscienza discriminativa è frazionato in «elementi giustapposti che rispondono ora a delle 'parole distinte' ora a degli 'oggetti indipendenti». L'intera esistenza ci appare composta da un numero ognora crescente di cose che si affiancano l'una all'altra, che sussistono indipendenti l'una dall'altra, fra le quali sentiamo, nell'istante stesso in cui vengono percepite, stabilirsi dei contatti reciproci. Su questa giustapposizione, tuttavia, potremo anche elevare dubbi, ma non riusciremo mai a superarla, muovendo da essa. Il pensiero dubita di quella molteplicità ed aspira all'unità: il cammino, però, che segue ha a proprio punto di partenza quella stessa molteplicità frazionata.

L'empirismo proclama come unico mezzo per cogliere la realtà l'esperienza: sembra che esso non voglia aggiungere o sovrapporre alla materia della nostra esperienza un complesso di forme che, non detratte da essa, su di lei calino per racchiuderla ad unità. Sente tuttavia la necessità di immergersi in quella materia, onde ricavarne quel che cela al nostro sguardo. È assurdo, ritiene l'empirista, poter scoprire dei rapporti fra dei termini, senza preoccuparsi della natura di questi, senza rivolgere anzitutto la nostra indagine sui termini stessi per vedere se non offrano direttamente essi i rapporti che si pretende trovare al di fuori e al di sopra. Ma l'esperienza da cui muove è la comune, la quotidiana, quella che vive della giustapposizione degli elementi, della loro suddivisibilità infinita, quella per cui di ogni elemento si fa un individuo ben caratterizzato e distinto, capace di presentarsi in una immutabile identità ogniqualvolta la situazione ci induca a pensarlo o a scorgerlo di fronte a noi. La sua metodica è certo più rispondente al pensiero umano di quella del dommatismo: si accetta e si comprende da parte di Bergson la premessa di condurre

……

-75-

ogni ragionamento e ogni indagine dall'esperienza e sull'esperienza soltanto: ma l'empirismo non accoglie altra esperienza che quella «disarticolata e di conseguenza senza dubbio snaturata» che si impone alla coscienza. Il frazionamento dell'unità è soggettivo, si adegua a quell'essere che la coscienza conosce sì, ma conosce per esistere: una volta ammesso ciò, potrà rappresentare un dato positivo per chi deve vivere, ma negativo per chi vuol sapere. Il razionalismo pure non procede in modo diverso; gli elementi alla sua portata sono i medesimi: un universo molteplice e suddiviso, fornito dai sensi; un impulso alla sintesi; in più, l'ipotesi di un accordo fra le facoltà logiche e il reale, concedendo quelle la formula unitaria da applicare alla molteplicità sensibile di questo. Una volta raggiuntala, l'adatterà ancora a quei termini che l'empirista già aveva assunti come fondamentali. Il mondo che si vuol racchiudere razionalmente in una definizione sintetica, costruita a priori, è lo stesso di quello da cui si attendeva la sintesi a posteriori. Il materiale che si organizzerà nel quadro non è meno fenomenico di quello di cui si serviva l'empirismo. Ma la speculazione di Kant non è fondamentalmente diversa. È ancora una pluralità sensibile che viene organizzata da principi unitari che il pensiero possiede da sé. Si dirà forse che questa pluralità si sintetizza quando già è penetrata nello spazio, in una forma cioè che dona di per sé la giustapposizione al continuo che abbraccia? Si osservi da vicino che cosa sono le forme dell'intuizione trascendentale e come esse operano: all'una o all'altra, alla spazialità ad esempio, giunge il materiale della conoscenza,

non già per frazionarsi in una molteplicità distinta, ma per ordinarsi in un mezzo che serva da schermo indifferenziato e indefinito per qualsivoglia elemento offerto dai sensi. I principi intuitivi hanno che fare con una giustapposizione, con una «diversità sensibile», ancor prima che questa si sia coordinata e sia stata assunta alla percettibilità, così come le forme intellettive troveranno una frazionalità atta a coordinarsi in esse, perché già sistemata nello spazio e nel tempo.

Ora, a Bergson, convinto di aver rilevato il vizio d'origine di cui erano inconsciamente partecipi tutti i sistemi, sembra aprirsi una nuova via, il cui senso sarebbe nettamente contrario a quello

……

-76-

finora seguito. È necessario ancora partire dall'esperienza, ma non per farne il primo gradino di una scala ascendente, ma l'ultimo di una discendente, che forse potrebbe condurre nel cuore stesso della realtà. Infatti se si puntasse direttamente sul contrasto fra la molteplicità sensoriale, percepita, e rifrangentesi negli schemi intellettivi, e il sentimento della sintesi che sembra uscire da oscure profondità della coscienza, se poi si prendessero in considerazione l'uno e l'altro elemento del binomio, onde studiarne la irriducibilità o meno, non sarebbe dato alla coscienza – dal momento che l'indagine può proseguirsi entro i limiti stessi che il criticismo le ha imposti – di scorgere in essi meno degli irriducibili che degli effetti ? E quando si fossero qualificati come effetti, non avremmo con ciò stesso, per il solo dichiararli effetti, riconosciuta la presenza di una causa, sottesa ad entrambi, di cui non resterebbe se non studiarne la natura?

Nella critica che Bergson muove in parecchi punti alle tre classi a cui si possono ridurre i diversi modi di sistemare la teoria della conoscenza, troviamo il principio e l'origine, il criterio e il nucleo di tutta la sua filosofia. Tale fondamento può trovare esistenza solo in un'indagine i cui interessi si siano ampliati fino ad abbracciare il campo del conoscere e lo abbiano coinvolto non già sotto una forma bell'e costruita e determinata, ma come qualcosa di irrisoluto e di indeterminato: per questo, è possibile affermare che la filosofia di Bergson è anzitutto una filosofia della conoscenza, e che nessuno che chiuda gli occhi sulla problematica gnoseologica che la pervade, è in grado di capirne le diverse strutture che, or qui or là, sorgono in terreni che nulla sembrano aver che fare con quello del conoscere. D'altra parte, lo stesso fondamento è stato conseguito in una ricerca che non riguarda affatto un'impostazione generale e univoca di tutto l'esistente, ma che si appunta su un aspetto solo del reale, sul contenuto della coscienza considerato nella sua natura, e non nel suo valore e nei suoi rapporti: e, per questo, è ancora possibile affermare che il campo della conoscenza non sorge nel pensiero di Bergson come fatto immediato e primario, ma come conclusione necessaria di un processo i cui primi passi si son compiuti lungo i sentieri della psicologia.

……

-77-

Non è Bergson il filosofo che abbia fatto suo il problema del conoscere o perché il destino lo aveva piazzato nel bel mezzo di un ambiente i cui interessi erano esclusivamente subordinati alla soluzione della conoscenza e al ritrovamento di un punto stabile che ne permettesse di oltrepassare il problema: e neppure si è avviato a tale problematica per la stanchezza di una corrente che credesse di potersi avviare verso l'apice della metafisica grazie alla scoperta di una proposizione risolutiva di qualunque dubbio gnoseologico presente e passato. Il campo del conoscere ha in lui una formazione autonoma, perché non è che la prosecuzione di ciò che è stato da lui ritrovato nel campo psicologico, il passaggio necessario dal dualismo che l'esame empirico della coscienza ha in questa posto in luce, all'astrazione di tale dualismo, astrazione consistente nella ricerca delle cause di tale polarità, astrazione che, appunto perché nata dal passaggio dai risultati di una psicologia ai

problemi di una loro genesi e di una loro giustificazione, si trasforma in un campo della conoscenza. Se la descrizione degli stati di coscienza si dimostra poter avvenire solo sotto il segno del distinto, del discontinuo e del molteplice, è chiaro che qualunque ripiegamento di una coscienza su se stessa allo scopo di prender contatto con sé, può verificarsi soltanto con una sottomissione ai caratteri della discrezione, della discontinuità e della molteplicità. Ma se, d'altro canto, tale presa di contatto non è la sola che ci sia data, in quanto ve n'è un'altra, quella esistenziale, quella in cui l'individuo si pone quando conosce i propri stati per viverli, non per descriverli, e se questa ultima ci fa sentire il nostro intimo come qualcosa che nulla ha che fare con un mondo psicologico della molteplicità, è chiaro che, anche se non si vuole dare la definizione di quest'ultimo modo, resta pur sempre aperta la domanda della validità del primo strumento di acquisizione e dei suoi risultati. L'intellezione degli stati psicologici non adegua quindi la condizione loro di quando son vissuti; non solo, ma toglie, a tale condizione, dei fondamentali modi naturali; per dir così, la snatura: e lo snaturamento consiste nel sostituire all'ininterrotto il discreto, al continuo il discontinuo: condizione principale della conoscenza riflessa è quella di coglier se stessa al di là dell'unità che ininterrotto e continuo le donano e di proiettarla

……

-78-

in quello stato di molteplicità che sussiste dovunque vi sia una discrezione e una discontinuità. E poiché in un mondo in cui regni solo un nastro dotato di un perpetuo divenire nessuno potrebbe parlare di quantità, in quanto non si dà quantità se non là dove sia possibile introdurre un'artificiale unità attraverso la considerazione di ciò che vi è di identico in dati, atti ad esser colti come diversi, come quelli che, se non altro per il minimo delle possibilità offerte, sono situati o situabili in un rapporto spaziale differente, molteplicità e quantità divengono sinonimi e condizioni permanenti dell'intellezione. La quale intellezione, astratta dalle sue espressioni e considerata in sé, viene a costituire oggetto di problematica. In tal modo dal campo psicologico si è costretti a passare a quello gnoseologico. Ma conviene guadare le caratteristiche di tale passaggio. C'è chi al campo gnoseologico è arrivato con la disperazione di uno che vuole poggiare i piedi dell'anima sua su un terreno saldo che non vacilli, mentre tutto il suo essere urla disperato il dubbio – dubbio che nella impostazione dottrinaria e razionale può anche assumere le spoglie di strumento metodico, ma che nella sua originaria e semplice realtà è impulso sentimentale e profondo che tutto abbatte e sconvolge. C'è chi al campo gnoseologico ci arriva armato del più deciso proposito di aiutare l'umanità a risolvere una volta per sempre i suoi interrogativi sulla conoscenza, con l'intenzione misericordiosa di descrivere all'uomo le sue facoltà come strumenti che o non servono a nulla o servono a tutto. Bergson, invece, giunge al suo problema gnoseologico con un bagaglio che conserva sì parecchie parti sentimentali e intenzionali, uguali o simili a quelle dei suoi predecessori, ma che ha già, inoltre, alcuni scompartimenti pieni di risultati positivi che ben pochi contatti hanno con la sfera dei desideri e delle passioni. Infatti quel mondo che egli si accinge a studiare, ad analizzare e a descrivere, è, in certo modo, una regione di cui son già stati scoperti, descritti, giudicati alcuni caratteri morfologici: infatti, il campo della conoscenza è caratterizzato da due aspetti, quello della molteplicità e quello della quantità, vale a dire dell'unità raggiunta tramite la molteplicità; il che non costituirebbe nulla di nuovo, se a suo lato non si ponesse un giudizio di valori, quello dell'inadeguatezza

……

-79-

al reale dei modi di conoscere molteplice e quantitativo cui sensorialità ed intelletto son soggetti. Dobbiamo, quindi, riconoscere che gli attacchi mossi da Bergson ai filosofi della conoscenza in generale, e in particolare ad empiristi razionalisti kantisti, dipendono dal diverso punto di partenza e

dalla diversa ricchezza di materiale con cui egli e gli altri intraprendono il cammino: gli uni debbono sistemare la molteplicità attraverso la quantità, egli invece deve oltrepassare la soglia del molteplice e del quantitativo, per trovare quale impulso o ragione o condizione si trovi alla radice di entrambi. E, di conseguenza, diverso è l'atteggiamento di fronte al campo, atteggiamento che negli uni è di valutazione attraverso la sistemazione, in lui è di ricerca della genesi delle condizioni, in quanto la sistemazione ha già avuto luogo, una volta che ci si sia accorti che il problema non consiste tanto nel ricercare i rapporti fra piano di intelletto e piano di senso, quanto nello scoprire in entrambi i medesimi caratteri, e già ha avuto luogo la valutazione, una volta che sia stata definitivamente fissata, in un particolare angolo del reale, l'inadeguatezza fra il dato e la sua assunzione negli schemi del molteplice e del quantitativo. Si amplia, piuttosto, il campo del conoscere, perché resta pur sempre aperta, anche dopo la dichiarazione di relatività, la domanda del come e del perché all'uomo sia dato cogliere se stesso in un modo che non è quello caratteristico della comunicazione e della descrizione, vale a dire quello della conoscenza cosciente, sensitiva e intellettiva, ma che coglie il reale in sé. In tal modo Bergson, nel momento stesso in cui crede di aver ruotato o capovolto la direzione di marcia dell'indagine gnoseologica, viene, sotto quest'ultimo punto di vista, ad averla semplicemente spostata.

Ad ogni modo, tutta la questione gnoseologica, limitata ai consueti confini del campo, si impernia in principal modo su due quesiti, l'uno dei quali, per sua natura critico, quindi riferibile al primo dei momenti metodologici, l'altro eminentemente speculativo, da riportarsi perciò al secondo momento. Fra i due intercorre, forse, un rapporto di interdipendenza, tale che la risoluzione di quello critico, non essendo in fondo altro che un superamento del relativismo intrinseco alla cognizione empirica ed intellettiva, recherebbe

……



un sussidio di prove positive all'eventuale soluzione dello speculativo, mentre questo, a sua volta, cogliendo l'unità, come quella che è causa di un effetto che è un'oscura tendenza affettiva, potrebbe offrire l'immagine della realtà della cosa in sé. Che se già proprio in seno alla coscienza agisce quella norma discorsiva per cui la realtà non può a noi arrivare se non travisata, modificata, relativizzata, e se anche nell'atto medesimo di conoscer se stessa la coscienza non si sottrae alla legge di tutta la conoscenza, la scoperta dei motivi che sono sovraordinati a questa legge, tutto questo ne consentirebbe forse la nozione e la conseguente eliminazione, potendo allora la coscienza uscir di sé, per afferrare almeno il proprio intimo. Si stabiliscano anzitutto le ragioni per cui l'esistente, fisico e psichico, viene da noi percepito o pensato in una molteplicità giustapposta e spaziale, i motivi per cui nella conoscenza, sensoriale o intellettiva, sembriamo seguire una traccia che non è quella delle cose; si colgano i fattori che hanno influito sul rapporto coscienza-oggetto e che sono entrati, per così dire, a far parte come terzi di questa che, se fosse rimasta polarità, ci avrebbe fornito la certezza di un adeguamento completo del rappresentante al rappresentato.

La soluzione allora potrebbe consistere nel guardare alle facoltà gnoseologiche normali come a funzioni speciali della coscienza, essenzialmente costituite a funzioni speciali della coscienza, essenzialmente costituite a servizio dell'esistenza e della vita, manifestantisi come azione o attuale o semplicemente possibile. D'altra parte, il bisogno dell'unità ci testimonia di un'unità veramente esistente, oggettiva almeno nell'ambito cosciente, poiché se ciò non fosse, dovremmo affermare che nella coscienza vi è qualcosa di più che nella natura, che la prima trascende la seconda. Ora Bergson si sente sicuro di poter dedurre da quel senso dell'unità continua, una continuità e una unità concretamente oggettive. Attraverso un esame delle condizioni spirituali è possibile assicurare dell'esistenza di un continuo di essenza psicologica, adottato il quale come elemento di confronto, si aggiunge la possibilità di ricondurre ad esso il molteplice dell'esperienza fenomenica.

La conclusione è fondamentale e caratteristica: ma, non appena se ne dichiari la sufficienza e la si eriga a criterio, tende di

……

-81-

per sé a trasformarsi in premessa capace non solo di agire su tutte le successive deduzioni, ma di spostare i confini di solito imposti a una teoria della conoscenza e di toglier loro quell'immobilità che sembra retaggio di ogni posizione critica. Se, infatti, una volta impostisi di definire il reale, che è quanto dire far della definizione l'assoluto, si vuol procedere induttivamente, il processo del pensiero ha già dimostrato che la coerenza che si richiede al lavoro speculativo, non concederà all'induzione di attuarsi se non alla condizione di un previo esame degli strumenti che il pensiero si offre e delle possibilità o meno che questi posseggono di adeguarsi al fine proposto. Le filosofie critiche hanno riconosciuto come inderogabile il passaggio; ma ne hanno dedotto l'inadeguatezza. Quando, però, muovendo dal medesimo punto di vista, si pretenda di superare il relativismo, sia risalendo alle esigenze che hanno plasmato gli strumenti, sia ricercando in profondo ciò che ha determinato il bisogno di giungere a una definizione abbracciante la totalità, risulta fra la prima e la seconda posizione un certo iato, una particolare incompatibilità che in fondo non sono diversi da quelli osservati precedentemente fra la portata dello strumento e il punto che doveva esser raggiunto per mezzo dello strumento. La struttura della coscienza, per quel che riguarda l'attività del conoscere, si è attuata per adattamento a condizioni ed esigenze, conosciute le quali potremo tentarne l'eliminazione, vale a dire proveremo a sottrarci alla loro influenza. Questo è vero; come è altrettanto vero che soltanto riuscendo a ciò sarà possibile procedere a quella ricerca di cui si parla nella seconda proposizione. Il possesso dell'unità e della continuità realmente oggettive è condizionato dalla rimozione dell'ambiente, che chiameremo quotidiano, della conoscenza. Ma appunto questa rimozione costituisce l'elemento nuovo che separa l'una dall'altra le due proposizioni e che rappresenta un fattore così potente di discontinuità da rendere inutile ogni tentativo di conseguenza reciproca. Perché chiarificare i motivi che sovrastano agli strumenti gnoseologici e alla loro insufficienza, non è nulla di più di un approfondimento del punto di vista critico, non ne rappresenta tanto il superamento quanto il proseguimento al limite, avendo sostituito all'indagine morfologica o descrittiva,

……

-82-

quella genetica. Che se anche ciò che verrà offerto costituisce un assoluto, questo è un assoluto di natura logica, non metafisica, e nei confronti del reale nella sua totalità, di fronte alla cosa in sé, l'origine, la fonte della forma cognitiva non offre maggior guadagno della forma stessa: entrambe sono certezze acquisite, solamente in quanto si autocircoscrivono e riguardano esclusivamente il modo, non il criterio della conoscenza. Al movente si è giunti applicando la logica discorsiva, col movente ci si è portati al di sopra di ciò che da esso è determinato; attraverso il movente, tuttavia, non sarà mai dato sottrarsi alla forma e adottare una posizione che del reale non ci dia soltanto il fenomeno. Al contrario, per comprenderla realtà, è necessaria l'eliminazione del movente, ci si deve cioè trasportare su di un terreno tutt'affatto diverso, che non sia soggetto alle norme che regolano la cognizione percettiva e razionale. Lo iato, di cui è rappresentativo il contrasto fra la nozione della condizione e i mezzi e le maniere di eliminarla – in quanto la prima offrirà sempre e soltanto ciò che deve essere radiato, non il come e il se della rimozione – viene colmato da una potestas noscendi nuova e differente, la cui dignità e la cui essenza sono, come vedremo, di natura esclusivamente metafisica.

Dal momento che Bergson da un lato vuole approfondire la posizione critica, dall'altro pretende superarla, senza contravvenire alla richiesta di quella premessa che consiste nel procedere anzitutto all'esame del problema gnoseologico, egli si vede condotto, via via che il confronto fra i

due postulati ne palesa l'insofferenza reciproca, ad allargare il contenuto di ciò che si chiama «facoltà di conoscenza», ad includervi un fattore che per la sua natura e per i suoi risultati si sottrae ad ogni eventuale critica, in quanto coglie, così com'è, ciò che non può da esso non esser colto, e ad arricchirlo di qualcosa che si aggiunge alle forme che l'apprensione diretta ci assicura esistere nella nostra coscienza e di cui si tratta di stabilire la relazione con quelle forme. Questo è estraneo alla storia del pensiero, non nel nome di cui ci si serve per designarlo, ma per le sue funzioni e per la sua essenza; è fondamentale per la necessità intrinseca alla premessa di coonestare l'una all'altra le due posizioni; è metafisico, infine, e perché rappresenta un'attitudine,

……

-83-

più che una facoltà, posseduta dalla coscienza ad aderire immediatamente al vero, e in quanto nell'atto per cui si manifesta e si riconosce l'attività della potestas, non vi è affatto possibilità di distinzione fra oggetto e soggetto, ma la presenza stessa dell'assoluto, la sua esistenza nella coscienza, fan tutt'uno con l'attitudine che la coscienza possiede a conoscerlo. L'esistenza coincide con la conoscibilità, la conoscibilità con l'attualità della cognizione.

Possiamo così comprendere un'affermazione di Bergson stesso, la quale, tolta di peso da quel nesso che serviva a chiarificarla e che in definitiva non è se non lo svolgimento di quanto altrove è implicito, l'applicazione di metodica a un problema particolare, potrebbe attestare di una rischiosa adesione a quel razionalismo che si è voluto superare assumendo il punto di vista critico: «..teoria della conoscenza e metafisica si troveranno portate sullo stesso terreno».

Che il rischio sussista, come possiamo aver accennato, è evidente: se e come ci si sia sottratti non è il momento ora di indagare. Quel che invece immediatamente ci interessa è l'ampiezza assunta dalla teoria della conoscenza, abbracciando essa un elemento che è metafisico, vale a dire assoluto, meno nei suoi risultati che nella sua stessa natura: esso, infatti, aderisce al reale più per la sua coessenzialità alla cosa in sé che per l'intrinseca virtù ad adeguarla. Se poi si considera che tale attitudine gnoseologica si applica anzitutto al fatto cosciente, che come primo frutto darà una nozione esatta, e non fenomenica, di ciò che per coscienza deve intendersi, e che, quindi, i dati risultanti da tale applicazione saranno «dati immediati», si comprende come l'attenersi alle direttive segnate dalla metodica soddisfi alla seconda esigenza che la ricerca dell'unità voleva fosse condotta sulla coscienza, come quella da cui nasce l'unità in quanto senso e problema; non solo, ma si trova una giustificazione all'importante compito esplicato dalla psicologia nel pensiero di Bergson.

Non per caso, né per adattarsi alle imposizioni della tradizione moderna, la sua indagine muove da un Essai di carattere psicologico, che nondimeno non si limita alla pura saggistica o alla semplice psicologia. L'osservazione che nell'intimo stesso dell'uomo vi è una

……

-84-

voce, pari ad ombra dell'assoluto, non traeva seco lo sforzo di risolvere lo spirituale, di definirne la natura, per dare un corpo a quell'ombra? E, ancora, a favore di questa intimità dell'assoluto alla coscienza non parlava una nuova forma di conoscere cui era dato coglierlo, in quanto appunto gli si identificava? La scoperta dell'una, la ricerca dell'altra circoscrivono l'indagine al complesso dei fatti psichici. Ora, una volta riconosciuti, per quel che riguarda l'attitudine nuova, i suoi due attributi di appartenere al campo della conoscenza in generale e di convenire al complesso dei fatti della coscienza, la teoria di Bergson ingrossa fino ad annettersi sotto certi aspetti dei quesiti riferentisi alla metafisica, sotto altri delle definizioni di natura psicologica.

Ma, a proposito di quest'ultima nota, conviene, prima di procedere, soffermarsi a definire ciò che per Bergson rappresenta la psicologia e a far distinzione fra il modo suo di trattare la

dottrina dei fatti della coscienza e quello tenuto da altri: là è definitorio e risolutivo, qui è descrittivo e, con ciò, relativo, intendendo che mentre nell'uno riveste l'aspetto di una sequenza di problemi di indagine e finisce in una serie di definizioni, cioè di soluzioni dichiaranti l'essenza della cosa, negli altri è limitato alla funzione scientifica, in quanto assume il dato come fenomeno, soggetto di descrizione e di precisazione relativistiche dei rapporti intercorrenti. Fenomenologia e speculazione si contrappongono come le due visuali di un medesimo oggetto. Fondandoci su quel che si è detto sopra e sull'importanza che acquisterà il risultato dell'indagine sui dati immediati della coscienza nella concezione del mondo, stabiliamo il posto occupato dalla psicologia nella sua filosofia in generale e nella sua dottrina della conoscenza in particolare, e la caratterizziamo in tre punti:

a) l'indagine psicologica, in quanto attribuisce a sé come oggetto l'essenza della coscienza e in quanto alla dichiarazione di questa verrà riferita ogni singola visione – nel senso che non verrà limitata a semplice concetto, ma si innalzerà a presupposizione di ciò che è reale ed esistente al di sotto del fenomeno, investe il problema dell'esistente, come indice di una cosmologia;

b) l'indagine psicologica, non appena si assuma il processo

……



attraverso cui si opera in essa, come un criterio suscettibile di applicazione universale, cioè quale metodica, non può non concernere il problema logico, perché il fattore, che si riconosce costitutivo dell'essere della coscienza, dovrà assumersi come norma interpretativa che la coscienza erige a generale ed assoluta, quando si accosti ad altro da sé per interpretarlo come già interpretò se stessa – e quello gnoseologico, perché l'assunzione di tale norma comporta la verifica della sua validità e del possibile suo adattamento a una realtà che il presupposto relativistico aveva già indirettamente dichiarato extra-concettuale;

c) l'indagine psicologica, infine, mossa da un interesse che si manifesta meno con l'osservazione che con la definizione, sorge come studio dipendente e intimamente connesso a tutte le conseguenze speculative che se ne possono trarre e che in realtà se ne traggono; in virtù della stretta relazione fra la particolare definizione del complessivo fatto di coscienza e i generali quesiti filosofici, sarà difficile poter tracciare una linea di separazione netta fra i due, che cesseranno di presentarsi come elementi, per ridursi ad aspetti di una medesima posizione di pensiero.

In considerazione di questi punti fondamentali, la psicologia di Bergson per la sua funzione speculativa si prospetta determinati problemi da un punto di vista affatto differente da quello sotto cui li considera la dottrina psicologica che si pone indipendente e fine a sé; o piuttosto pone come problemi quelli che da questa sono accettati quali dati di fatto o addirittura ributtati quali questioni da risolversi in campo non positivo o empirico, ma metafisico.

I tre argomenti importantissimi per Bergson, dell'essenza della coscienza, del rapporto fra stato di qualità e stato di quantità, dei modi della relazione fra fatti di mente e fatti extra-mentali, ammettendo col senso comune che ne esistano, si riuniscono in una problematica che richiede singole soluzioni, relative ad ogni costituente, e che le riceverà, qualsivogliano esse siano, muovendo l'una dall'altra. Le questioni, ad ogni modo, data la loro costituzione, non richiedono che una considerazione di genere psicologico e non si pongono se non perché in tale considerazione entra una esigenza di problematico, vale a dire di speculativo. Ma quella disciplina

……



che guarda alla coscienza non diversamente da come una qualsiasi scienza positiva si rivolge alla natura in quanto rete di fenomeni, e che, per ciò stesso, trova in sé le presupposizioni sufficienti ad assumerne la stessa metodica, quella sperimentale, non si pone la prima delle tre domande perché il suo interesse è diretto al fatto cosciente, non alla coscienza: questa può ridursi ad una

ipostatizzazione del solo senso di identità, che va unito a tutti i fatti psichici, di modo che, per il suo scopo, che è quello di determinare i modi e i caratteri del fatto assunto in qualità di fenomeno, e di fissarne le leggi, cioè le condizioni di reciproco rapporto, «può fare astrazione assoluta da ogni teoria puramente speculativa sull'essenza dell'anima». Passando al terzo punto, la sua stessa enunciazione – modi della relazione tra fatti di mente e fatti extra-mentali- parla di un dualismo: e che di dualismo a proposito di Bergson sia dato parlare, si tratterà altrove. Quel che ora vogliamo notare è che entrambe le posizioni accettano a presupposto il dualismo: ma il dualismo dell'una trova la sua ragion d'essere in un processo di speculazione puramente negativo, ad esso vi si giunge quasi per via di esclusione. Per uno psicologo quale il James, ad esempio, invece, il dualismo, inteso come esistenza di uno stato extra mentem contrapposto a uno stato mentale, vien confermato per una via semplicemente empirica, stando alla sua base più una constatazione immediata che un ragionamento. Accettato come dato di fatto su cui lo psicologo può costruire le proprie ipotesi e le proprie leggi, non viene mai sottoposto ad analisi, onde salire a una definizione metafisica. Con l'uno rimaniamo nella sfera del particolare, con l'altro acquistiamo un valore universale.

Conviene ancora aggiungere che il dualismo, concepito dalla psicologia degli ultimi decenni del secolo scorso, sembra quasi interporsi fra le due concezioni di cui parliamo, ricevendo dalla prima alcunché di positivo, non disdegnando alcune note di metafisico offertegli dalla seconda. La teoria dell'automatismo cosciente, sorta dall'applicazione del principio di continuità, per cui la nozione di atto riflesso viene trasferita dai sistemi inferiori ai sistemi superiori del complesso sensorio-motore, pone a proprio fondamento il fatto della polarizzazione della sfera fisica e della sfera psichica,

……



spingendo tuttavia al massimo il dualismo in una negazione di qualsiasi rapporto fra l'una e l'altra: la dualità termina in parallelismo, che, unitosi a un sostrato di metafisica, si sarebbe facilmente lasciato sostituire dal materialismo. Tale da scontentare e filosofi e psicologi, la teoria doveva subire la critica degli uni e degli altri. Non siamo a conoscenza di documenti diretti coi quali ci sia dato provare l'influenza che la lettura dei fondatori e propugnatori dell'automatismo cosciente esercitò su Bergson: ma alcune sue spiegazioni, nello sforzo di superare il dualismo assoluto senza precipitare nell'annullamento di uno dei termini, provando invece l'azione reciproca dell'una sfera sull'altra, starebbero a dimostrare una certa traccia e una successiva reazione a tale concepimento. Ma se attraverso le teorie della percezione e della memoria, per esempio, egli tenta di scalzare il parallelismo, la sua reazione sarà condotta sul piano speculativo, cioè sarà di tutt'altro genere da quella di uno psicologo, limitandosi questi a riconoscere, con testimonianze offertegli dall'esperienza, l'efficacia causale che la sfera cosciente possiede sulla fisica, non facendo però del dato un problema e quindi non tentandone la spiegazione.

Non diversamente il rapporto fra qualità e quantità verrà trattato da Bergson e risolto in funzione della sua nozione tipica di coscienza: ma la questione delle differenze qualitative, o problema della discriminazione, offrirà alla psicologia argomento di trattazione in vista soprattutto di un'irriducibilità alla quantità. Ma qui ci si arresta al riconoscimento delle differenze qualitative, all'impossibilità di ridurle a semplici differenze quantitative, senza erigere il tutto a teoria, entro i limiti di una semplice descrizione delle condizioni.

E con ciò chiudiamo la digressione: concludendo, crediamo aver mostrato come, trattando della dottrina della conoscenza di Bergson, non si possa costruire una pura teoria in cui non entrino psicologia e metafisica.

L'*Essai* è nato come tentativo di dimostrare che è possibile raggiungere – attraverso un discorso descrittivo delle nostre condizioni interiori, dei nostri stati intimamente vissuti – la certezza che l'uomo può dichiarare se stesso creatura libera. Qualunque

……

-88-

sia stata la ragione immediata di tale impegno – se alle sorgenti del tentativo ci sia l'antica questione del libero arbitrio oppure se non ci sia il presentimento delle forche di determinismo a cui le diverse posizioni psicologiche contemporanee erano destinate a piegarsi, resta pur sempre il fatto, secondo me evidente, che il risultato finale dell'opera non fu il frutto più vitale, quello destinato a divenire il lievito dei lavori e delle indagini successive: in un certo senso, l'acquisizione di una libertà o di una particolare sua interpretazione era qualcosa di pacifico per Bergson, qualcosa che era nel suo carattere, nelle sue aspirazioni, nelle convinzioni profonde e inalterate che accompagnano ogni uomo nella sua vita e che continuano a sussistere in lui sia che spenda fatica per convalidarle con delle osservazioni e dei ragionamenti sia che si abbandoni ad esse come a verità che non val neanche la pena di discutere, se si vuol vivere. Mi son convinto che furono piuttosto i risultati secondari quelli che si rivelarono dotati di una vitalità nuova e di una luce di nuova chiarificazione; mi pare, cioè, che dal confronto fra l'*Essai* il *Matière* e l'*Evolution*, risulti evidente che il filone fondamentale rimase vivo in tutte in virtù di una sua potenza innata, anteriore alla sua stessa dimostrazione; dalla prima, al contrario, trapassarono nelle altre come strumenti fondamentali dei nuovi punti di vista, delle nuove osservazioni, atte a porre nelle mani di chi voleva ampliare la visuale un valido criterio di interpretazione, immutabile e polivalente. L'*Essai*, infatti, è pervaso da questa sicurezza di una scoperta di ciò che prima non era mai stato posto in rilievo: ascoltiamoci dentro, mentre viviamo agiamo sentiamo, e coglieremo una corrente continua in cui non si danno distinti e in cui l'onda che segue trae la propria «materia» sentita e vissuta da quella precedente, si arricchisce su di sé e si trasfonde nell'onda futura; una corrente simile a un fluido che, via via che avanza, si gonfia e cresce e s'espande. È la nostra realtà questa, la nostra essenza. Proviamoci a farla oggetto di rappresentazione mentale e di linguaggio; tentiamo di fissare in questo indistinto multicolore i colori che lo compongono, di stabilire in questa ricchezza multisplendente le gemme che vi s'incarnano. Necessariamente dobbiamo stabilire dei limiti, delle determinazioni; vale a

……

-89-

dire, non si può pensare e verbalizzare la durata interiore se non a patto di frazionarla in stati la cui caratteristica, che li differenzia dalla situazione originaria e immediata, sarà di avere dei confini di divisione e un contenuto di determinazione tale che renda possibile l'applicazione del principio di identità. Lasciamo stare tutte le conseguenze che Bergson trae da questa descrizione del nostro intimo e fermiamoci ad essa. È la somma di quei risultati secondari di cui si parlava prima; e ne è la somma in quanto si riduce a un parallelismo di strutture con cui entriamo in immediato contatto: da un lato, la durata reale, dall'altro, la sua interpretazione riflessa e intellettiva. Questo è un lievito ricco di immense possibilità, perché per la prima volta un uomo, trasportando – con consapevolezza più o meno grande, un problema annoso da un piano di generalità universale ed assoluta a un piano di particolarizzazione empirica e limitata, seguendo -più o meno volontariamente – le nuove vie di indagine psicologica che si stavano aprendo, ha colto un angolo dell'esistente, in cui conoscenza e conosciuto potevano rimaner sdoppiati in due atti distinti, vissuti al tempo stesso in un atto sintetico. È questo, secondo me, quel che Bergson ha creduto di aver colto ed è questo che ha voluto universalizzare. Se uno stesso oggetto, il contenuto di coscienza, può essere colto in sé e insieme può venir pensato dall'intendimento secondo rappresentazioni che son valide in sé, in quanto

rappresentazioni, ma che perdono di valore una volta ricondotte al sentimento immediato, è logico che il problema fondamentale, quello della libertà, passa in secondo piano di fronte alle conseguenze della nuova proposizione. La quale, se è destinata a costituire un semplice mezzo di argomentazione fin che la si riconduce alle conclusioni ristrette dell'opera, cambia di ruolo e passa ad assumere la prima parte non appena venga valutata in sé, al di fuori di qualunque sua utilità. Infatti, soppesata nel suo valore assoluto, la proposizione per cui si dichiara inadeguata la rappresentazione linguistica della coscienza alla rappresentazione vissuta di essa, perde i suoi limiti di descrizione psicologica e acquista il nuovo aspetto di considerazione gnoseologica, portandosi in tal modo dal campo psicologico al campo del conoscere, anzi venendo di per se stessa

……

-90-

a costituire un campo gnoseologico. Lo spostamento di valore sarà un fatto spontaneo, giacché la proposizione, assunta in astratto, è gravida di conseguenze che oltrepassano di gran lunga l'importanza di quante altre, psicologiche o morali, ne derivano. Questa facoltà discorsiva, di cui tanti ci vantiamo, che sa astrarre e catalogare, che fornisce idee delimitate a parole altrettanto definite e insostituibili, quando vuole applicarsi alla coscienza fallisce alle sue pretese di creatrice di valori; e non fallisce certo per supposizioni o disquisizioni o interpretazioni che partano da lei stessa e si sviluppino lungo i suoi stessi sentieri obbligati: essa vien meno alle sue promesse, perché non corrisponde affatto a ciò che immediatamente possediamo di noi stessi. Nel piano psicologico noi siamo costretti a restringere la validità della rappresentazione intellettuale per concetti alla stessa rappresentazione: già in possesso, come siamo, dell'oggetto concettizzato, siamo contemporaneamente padroni dello squilibrio fra oggetto e concezione dell'oggetto. Di qui, una certezza di relatività o di invalidità, ristretta al dato dichiarabile fuori corso al di là del suo territorio, certezza che non ha nulla che fare né con un confronto fra mondo delle sensazioni e mondo dei concetti e dei rapporti, e che neppure nasce dalla riconosciuta insufficienza della posizione che riconduce tutto l'intendimento alla sensazione senza rendersi conto che tale riduzione lascia sempre allo scoperto dell'indefinito ciò che dell'intendimento non può essere spiegato dal senso. Il primo risultato della nuova descrizione psicologica è, quindi, una dichiarazione di relatività delle facoltà intellettive.

D'altra parte questa dichiarazione è privilegiata, se è vero che nasce da un confronto diretto del rappresentabile con il rappresentato: e il privilegio consiste nella possibilità di elencare con precisione quei caratteri i quali costituiscono i componenti della relatività, come quelli che ritrovati nel rappresentato o nell'enunciato non compaiono nel rappresentabile o nell'enunciabile. Se si è giunti a dichiarare valida solo in relazione a se stessa la conoscenza intellettiva, ciò è dovuto al fatto che alla struttura della durata interiore, struttura colta immediatamente e come tale reale, si è visto esser stata sostituita una struttura diversa. Le differenze stanno

……

-91-

nella contrapposizione, come si è già detto, del continuo al discontinuo, del compenetrato al discreto, del fluido mobile al giustapposto statico. Quantità e molteplicità, coi loro accessori, sono quindi i caratteri e le condizioni della conoscenza riflessa, cosciente e verbale. Ma questa conoscenza è la stessa che portiamo su tutte le cose, sui fatti del mondo esterno, sui dati della vita e sui dati dell'inerte: dovunque intervenga l'idea, la classificazione, la determinazione, ivi interviene il molteplice e il quantitativo. E se molteplice e quantitativo si son dimostrati inadeguati a un aspetto del reale, lo sono con altrettante forza per tutti gli altri: e ciò non solo grazie a un procedimento per analogia, ma anche e soprattutto in virtù della scoperta di alcuni aspetti, presenti in altri angoli del reale, i quali son colti con la stessa immediatezza con cui vien vissuta la durata

interiore, ma si piegano alla medesima legge di snaturamento non appena vengano sottoposti all'elaborazione dell'intendimento in particolare, della coscienza discorsiva in generale. In tal modo la relatività del conoscere si allarga a poco a poco, fino a diventare una metodica. E, infatti, poiché anche la sensazione è dominata dal molteplice, si dovrà dichiarare anch'essa relativa. Da una definizione di relatività si passa a una metodica della relatività. Il secondo risultato della nuova descrizione psicologica, consistente nella determinazione del relativo nella conoscenza, diventa un impulso capace di dare universalità alla scoperta stessa del relativo e di farne uno strumento di interpretazione: in tal modo, l'*Essai* diventa *Matière*, e il *Matière* diventa *Evolution*.

Riesce difficile rendersi pienamente conto del relativismo gnoseologico, eretto a metodo, di Bergson, se non [[*si*]] coglie lo spunto psicologico in esso sempre presente. E si badi che alla base della sua teoria del conoscere ci sta la psicologia, non solo sotto forma di rapporto genetico, ma anche sotto l'aspetto di un continuo riferimento a quella prima proposizione il cui tramutamento ha dato origine al campo del conoscere. Infatti, il raggiungimento di una metodica del relativo non esaurisce affatto il problema in lui; ne costituisce solo il primo momento: il secondo momento sta nello sforzo, nell'ansia continua, di portarsi al di là del relativismo, sforzo che sempre animerà tutta la meditazione e costituirà il movente di gran

……

-92-

parte delle definizioni che del reale egli ci ha dato. Ma se il primo momento non è che il contrapposto simmetrico di quell'inadeguatezza del mondo intellettivo al mondo psicologico, il secondo momento, che è di natura metafisica, rappresenta la risonanza di quel possesso di realtà che offre la donazione immediata della coscienza di sé all'uomo. La durata reale della psiche è un possesso che abbiamo al di là del relativismo gnoseologico; lo slancio vitale è una visione che ci giunge al di fuori dello schematismo di giustapposizione del senso e dell'intelletto. Così, la psicologia penetra a grandi ondate nella gnoseologia, fino a costringerla a diventar metafisica; e la metafisica ritrova se stessa nella psicologia, allo stesso modo che un problema del conoscere era nato nel momento in cui una proposizione psicologica si era spogliata del suo abito di pura e semplice descrizione.

Che, però, le cose vadano tutt'altro che lisce, nonostante questo sottile scivolare di campo in campo, lo si può notare facilmente: basta considerare il passaggio della dichiarazione di relatività dal ristretto campo psicologico a quello universale. È vero che quando si è trattato di ampliare la relatività del discorsivo e del rappresentativo e di estenderla ad altre zone del reale, si è preso lo spunto da dei fatti nei quali inerisse una condizione analoga a quella privilegiata della psicologia, vale a dire la contemporanea simultaneità di due aspetti diversi e contrapposti dei medesimi fatti; è vero che dall'inettitudine della rappresentazione per molteplicità e quantità a riprodurre nella sua oggettiva essenza un particolare fatto che la coscienza era in grado di acquisire sotto diversa forma si è voluto tentare di argomentare direttamente, come valido per il tutto, quella relatività gnoseologica che sul piano della psicologia era apparsa tanto evidente; è vero, infatti, che si è tentato di creare per tutti gli aspetti del reale quelle favorevoli condizioni di confronto tra fenomenico e assoluto che l'introspezione aveva riservato al puro contenuto di coscienza. Ma non si può disconoscere che l'argomentazione del relativismo, per ciò che riguarda aspetti estranei alla psicologia, non si fonda su nessuna proposizione che goda di pari universalità quale ne godeva la proposizione in cui si contrapponeva la durata interiore alla riflessione della durata. L'erezione di uno

……

-93-

spunto felice a principio di metodica, se volessimo veramente classificarla, dovremmo chiamarla frutto di un procedimento per analogia, e frutto di identico procedimento dovremmo chiamare l'altro passaggio dalla descrizione di un reale psicologico, che è in sé, a un reale universale che dovrebbe essere altrettanto in sé. E, ancora, la proporzione relatività-durata, relatività-reale biologico, relatività-reale materiale, è tanto vacillante che Bergson deve fare appello a un nuovo strumento di conoscenza: che la necessità sia derivata e non primaria – nasca, cioè, da un ampliamento delle considerazioni originarie, da una trasposizione di una situazione data a una situazione diversa – lo si può cogliere da questo, che l'introduzione di tale strumento non è neppure lontanamente preaccennata in quell'*Essai*, vale a dire fin che la proposizione di relatività era rimasta ristretta al piano da cui era scaturita. Le nostre, di prima, sono state parole più di rappresentazione di un processo mentale, che di esaltazione di una nuova posizione. Tanto più che gli interrogativi che la nuova metodica comporta non si limitano solo al momento in cui di uno spunto si fa uno strumento, ma, se si vuole, si possono anche far sorgere a proposito del concetto stesso di durata, in quanto rimane pur sempre in sospeso se sia veramente inutile fissare delle condizioni di validità a quella acquisizione immediata che la coscienza ha di sé, o se piuttosto non sarebbe necessario procedere nei confronti di questa acquisizione con quello stesso comportamento fiscale che la povera coscienza intellettiva ha dovuto finora sopportare.

## CAPITOLO II

## LA FONDAZIONE PRAGMATICA

Di fatto, riconosciamo esser critica la posizione che fonda a presupposto l'esame delle condizioni di una conoscenza qualsiasi, ma non sappiamo se e fino a qual punto si possa continuare a designarla così, quando alla staticità, che ne riduce lo studio alla delimitazione numerica e alla descrizione funzionale e morfologica, si sostituisca il criterio del ridurre. Il confine allora fra la teoria del noto e la teoria dell'esistente diviene così tenue e inadeguato da consentire l'invasione reciproca, da richiederla pure, non traendo ognuna delle due da sé sufficiente vitalità per una dignità autonoma. Si richiami l'intera cosmogonia evoluzionistica: vi si ritroveranno frequenti i passaggi e i richiami dall'una parte all'altra, numerosi i sostegni che esse si offrono a vicenda. Ma l'introduzione del concetto di riducibilità, per cui l'esserci della condizione invita alla ricerca di quella che sarà la condizione della condizione, può modificare la dottrina e rimuoverne il giogo di immutabilità, purché fra la condizione originaria e l'altra o le altre derivatene si ponga una differenza di natura e non di grado. E tale è l'assunto di Bergson. Di conseguenza, la condizione originaria apparterrà a una sfera affatto diversa e non avrà nulla che fare con la sfera in cui deve agire la condizione, diciamo così, gnoseologica. Ciononostante fra le due potrà sempre stabilirsi e dimostrarsi la possibilità di un rapporto, quando si sia presupposta una inerenza condizionale, una subordinazione utilitaristica della sfera della conoscenza alla sfera

……



dell'esistenza, cui appartiene la condizione fondamentale. Soltanto in questo modo sembra a Bergson che gli si offra il destro di superare le strettoie di una posizione critica, senza alterarne quelle premesse la cui conseguenza era stata dimostrata legittima dallo sviluppo del pensiero: perché, quando si riconosca la realtà di un conosciuto e non si possa non presupporre la fissazione delle norme che lo hanno condizionato, applicando il principio di transizione, si ricerca il condizionamento delle norme stesse; che se poi fra condizionato e condizionante risulta evidente una contrapposizione di natura, non riuscirà difficile trasferirsi dall'una attività all'altra, abbandonando nella prima gli strumenti che la seconda vi ha organizzato nell'istante in cui l'ha asservita a sé, e muovendosi in questa in virtù di una immediata spontaneità di cui essa stessa è in grado per natura di dotare l'individuo.

Ora, l'applicazione del principio di transizione non era una novità per chi della filosofia aveva voluto fare una critica. Se tale applicazione viene riguardata nelle sue conseguenze più che nella sua essenza, ossia come ricerca di un principio universale ed assoluto di conoscenza – sia come canone o criterio che come condizionamento, essa si può far risalire alle mutate esigenze speculative, per cui la conoscenza viene eretta a campo e con ciò a nota caratteristica del pensiero moderno in generale. Ma quando se ne riguardi l'essenza, per la transitività, e il processo attraverso cui si è dovuti passare per giungervi, la si deve ridurre a principio specifico di uno solo degli atteggiamenti, a quello che, eretta la conoscenza a problema, aveva identificato e risolto in tale problema il valore e la presupposizione di ogni indagine. Quantunque in Kant il fondamento originario e non deducibile di ogni facoltà trascendentale – vale a dire riguardata soltanto secondo la forma pura – venga argomentato dall'insufficienza del concetto- anch'esso assunto nel suo senso trascendentale – in generale e di tutte le categorie in particolare, onde la transitività sembra celarsi

sotto questo che concetto e categorie appaiono mediare tra il fondamento della possibile unificazione e il molteplice dell'intuizione, il fatto stesso tuttavia che all'atto sintetico originario di ogni trascendentalità dello intelletto si pervenga per sillogismo, ci conferma che

……

-96-

ogni atto logico della sintesi rappresentativa, in quanto attività, determina un criterio universale di condizionamento cui esso stesso deve sottostare. Si richiamerà più oltre l'osservazione che la condizione originaria vien posta analiticamente e ci si chiederà che cosa consegua da tale processo logico di deduzione. Per ora ci limiteremo a determinare il contenuto dell'atto sintetico originario.

Una volta accettata la presupposizione che la conoscenza da un lato abbia come limitazione l'esperienza, dall'altro come possibilità di attuazione l'unificazione della molteplicità empirica, e una volta ancora riconosciuto all'unificazione l'attributo di attività, conseguiva la necessità di un'attitudine gnoseologica diversa dalla sensoriale. Le rappresentazioni, infatti, per Kant per quel che inerisce al loro carattere di molteplicità, sono sempre sensibilità, cioè passività. E la sinopsi a priori di tale molteplicità nell'intuizione concerne sì le forme pure di questa intuizione, ma in quanto esse sono sovraordinate all'ordinamento del molteplice e fissano il modo con cui il soggetto viene modificato secondo il molteplice stesso. Ora, se la conoscenza è per sua essenza unificazione del molteplice e se l'intuizione, in quanto appunto recettività, del binomio non può dare che il secondo elemento, la spontaneità e l'attività rivelate dal concetto di unificare, attestano dell'esistenza di una nuova facoltà o piuttosto grado che dovrà sopportare le esigenze dell'universa condizione trascendentale del pensiero umano. L'unificazione sarà, quindi, un'operazione dell'intelletto, «che possiamo designare colla denominazione generale di sintesi, anche per fare in tal modo rilevare, che noi non possiamo rappresentarci nulla ridotto a unità nell'oggetto, senza prima averlo già ridotto a unità». L'intelletto, dunque, o secondo grado della coscienza atteggiata alla conoscenza, è la traduzione in termini di linguaggio di un'operazione sintetica, ossia dell'atto «di unire diverse rappresentazioni e comprendere la loro molteplicità in una conoscenza». L'operazione è sintetica, quindi pura, secondo la definizione generale della *Critica*, e si attua secondo concetti puri, o principi unitari e irriducibili, sintetizzatori del molteplice delle rappresentazioni di una intuizione, i quali secondo un diverso punto di vista sono pure i modi più generali alla cui norma la coscienza formula il giudizio. Ma i singoli sistemi di

……

-97-

elaborazione del molteplice non potrebbero condizionare questo stesso molteplice, se non partecipassero tutti ad un solo «principio di funzionamento», ad un solo criterio normativo, che la loro essenza di realtà d'ordine trascendentale non consente di possedere in proprio, ma presuppone, e che essi debbono, quindi, derivare da un qualcosa di superiore, che è tale principio stesso e che tutti li condiziona. L'intelletto, che è sintesi, agisce sul molteplice dell'intuizione, ma ciò può fare soltanto per la presenza di questa rappresentazione pura, che è data prima di ogni pensiero. Ora, in primo luogo la rappresentazione pura, che, come condizione assoluta della conoscenza, cioè di ogni atto della coscienza che sia unificatore di un molteplice, non può non essere unità e non può non accompagnarsi ad ogni rappresentazione che inerisca al soggetto e sia di per sé sintetica, deve per ciò stesso avere, in comune con l'atto di unificazione in generale, la prerogativa dell'attività spontanea e distinguersi quindi dall'intuizione, che è recettiva: ma, in secondo luogo, in quanto non è condizionata da alcun pensiero, bensì condiziona la formulazione di tutti i pensieri partecipa di uno dei caratteri della sensibilità, vale a dire l'intuitività o immediatezza di apprensione. Inoltre, il fatto stesso che essa deve potersi unire a tutte le rappresentazioni rimanendo sempre una e identica a sé, senza trovare fra quelle nessuna atta ad accompagnarla, vale a dire a condizionarla, la erige ad

atto originario. Che se poi si considera la sua qualità di condizione della condizione di ogni conoscenza, si deve pure riferirle l'attributo di trascendentale.

Tali sono i motivi per cui Kant la denomina appercezione pura e la definisce come unità sintetica – o trascendentale - originaria. Ma quando sorge la questione di darle una consistenza, cioè un corpo e una figura, allora si troverà costretto a derivarli dalla particolare visuale sotto cui fino allora aveva riguardato alla funzione gnoseologica della coscienza. In verità, dal momento che ogni intuizione o immaginazione o rappresentazione in definitiva non sono che dei pensati, e non si può procedere alla loro unificazione se non in virtù di un'ultima norma sintetica che resti per così dire sottesa alla loro indefinita molteplicità, la pluralità degli atti, cioè dei pensati, non sottostà ad altra unità che a quella di un solo

……

-98-

principio agente, cioè attivo che nel pensato indefinito concretizza l'azione del pensare. Il pensiero, insomma, nell'atto in cui conosce pensa e pensando determina oltre che dei pensati anche se stesso come pensante e – afferma Kant – non potrebbe mai darsi un pensato, ossia un conosciuto, senza che pel fatto stesso della sua esistenza non si lasciasse determinare, appunto come pensato, dalla coscienza immanente al pensiero di se stesso come pensiero. L'appercezione pura, in conseguenza, si identifica con il senso che ogni coscienza possiede di sé, non appena si ponga come tale: è autocoscienza, cioè coscienza dell'unità intrinseca al pensiero e permanente attraverso la pluralità delle rappresentazioni, ossia intuizione di un unico punto di relazione, a cui son da riferirsi il complesso dei rappresentati, che ogni soggetto chiama «miei», vale a dire, insomma, senso di una identità che consente di porre costanza e ripetizione fra rappresentazioni strette in rapporto a costituire un oggetto.

Definiamo- seguendo Kant – l'oggetto come «ciò nel cui concetto il molteplice di una data intuizione è unificato»: da ciò consegue anzitutto che l'oggetto è il termine di ogni conoscenza, poi che tale conoscenza, in quanto sintesi, è funzione dell'intelletto. Ma non può darsi unificazione, cioè possibilità di relazione fra una molteplicità indefinita e variabile, senza l'appercezione immediata dell'unità sintetica e immutabile che costituisce l'unificazione. Quindi, a fondamento dell'intelletto in particolare, della conoscenza in generale, sta l'autocoscienza, da ridursi alla proposizione «Io penso».

Non si contrasterà facilmente che qui ci troviamo di fronte, forse, il cardine di tutta la dottrina di Kant, non solo quando si consideri che la nozione di autocoscienza vien posta alle fonti dell'universalità e assolutezza della conoscenza,vale a dire dell'unico aspetto dell'esistente da cui il pensiero può muovere senza presupposizioni e inciampi, ma soprattutto se ad essa si guarda come al termine che media fra le posizioni iniziali del cosiddetto pensiero moderno e le sue estreme conseguenze. Sarebbe alquanto difficile afferrare e penetrare nel passaggio dall'istante in cui la coscienza erige se stessa a fattore di realtà, non più a termine di valore, a quello in cui

……

-99-

accentra in sé la totalità dell'essere, per chi non volesse vedere nell'attribuzione trascendentale di Kant il momento della coscienza che pone sé come un reale da cui sgorga la valutazione della totalità dell'essere. Una volta che si riconosca ciò, si comprende per qual motivo a tale esaltazione dell'autocoscienza si rivolgano gli assalti di quanti sono alieni dal mantenere il pensiero nell'equilibrio instabile di un relativismo, e perché chi voglia trarre vantaggio proprio dall'instabilità - come Bergson – conservi il sistema di forze, ma ne recida quella per la cui azione doveva susseguire una sola situazione statica possibile. Tuttavia non si può ricostruire per analogia il sistema, sia pure mutandone la morfologia, ed eliderne ciò che, in definitiva, è il suo sostegno

fondamentale, senza aver approfondito quale funzione gli abbia dovuto attribuire Kant e quali motivi di stabilità architettonica ne abbiano imposto la presenza.

Perché il volere assumere isolatamente la coscienza di sé dell'io per farne l'oggetto di un esame al di fuori dell'ambiente stesso in cui essa si è data, presenta non pochi rischi: non ultimo quello di sfiorare soltanto l'effettiva consistenza del problema o addirittura di travisarla. Questo succede, per esempio, a James. Intollerante di un soggettivismo sia pure gnoseologico, comprendendo come il perno di esso sia ancora dato da ciò che Kant chiama l'unità sintetica, si sforza di ridurla ad una interpretazione semplice, tale da poter essere valutata e vagliata da una teoria che, limitata dalle esigenze psicologiche, le dia rilievo tramite una applicazione generale.

Ora, Kant, definendo e delimitando al tempo stesso la nozione di appercezione – già l'abbiam visto -, ne fa il senso che il soggetto possiede dell'identità con se stesso. James accoglie la norma d identità, ne fa anch'egli un principio, anzi una legge intrinseca ad ogni cognizione che si dia come possibile, ma nega una necessaria correlazione fra il senso e il senziente del medesimo. Per lui, psicologo, la nozione di identico, che resta sottesa al concepimento, non può dichiararsi né soggettiva né oggettiva: accolta in quest'ultima accezione – che non è quella di ridurre il senso al semplice principio ontologico di identità – esige l'aderenza ad una esplicazione dell'universale, e di conseguenza, una proposizione speculativa. La sua è una legge psicologica che riconosce alla coscienza l'attitudine

……



a pensare l'identico in diverse posizioni della corrente del pensiero, e subordina la facoltà di una conoscenza qualsivoglia a questa che non è se non la capacità della coscienza di «sentire» che il fatto psichico A dell'istante presente è il medesimo di un altro fatto psichico B che si diede in un'altra unità di tempo. Ma, se così deve esser considerato, questo «principio della costanza nelle significazioni del pensiero» non sarà altra cosa se non una traduzione, entro la sfera descrittiva che sola può riservarsi allo psicologo, del contenuto del principio di identità oggettiva e non riguarderà null'altro se non il problema del pensamento dell'identico, con l'aggiunta che tale problema è fondamentale per una teoria della cognizione. Si è assunta la nozione di identità, la si è posta in relazione col molteplice di cui consta il conosciuto, stringendo, fra i due, legami di necessità, ma non distinguendo fra l'uno e l'altro, come voleva Kant, sì che l'identità diviene ripetizione incessante dell'identico e la cognizione un condizionato dell'identico che si ripete. L'appunto, quindi, che si muove all'appercezione kantiana, in quanto mosso da un presupposto di riduzione della pluralità alla medesimezza, perdeva di validità per la pretesa di riportare su tutt'altro piano la significazione kantiana; qui,infatti, i legami di necessità impongono la subordinazione, ma non la confusione, e l'identità soggettiva, sottesa alla coesione del molteplice, fa astrazione dalla ripetizione di un medesimo che in questo può darsi. L'identità di Kant è il permanere della coscienza identica a se stessa di fronte e quasi in opposto al susseguirsi, o, se si vuole, al ripetersi, di una pluralità di stati che le appartengono, e non tollera una osservazione tale, così come la permanenza rigetta la ripetizione, giacché questa, in quanto tale, appartiene all'intuizione sensibile nelle forme dello spazio e del tempo, mentre l'altra è pure soggetto di intuizione, ma di un'intuizione che non accoglie il molteplice, ma l'unità soltanto.

Ora, anche la posizione di Bergson offre premesse adeguate da un lato a ridare il problema nei medesimi termini costitutivi, dall'altro a vagliare la soluzione trattane come unilaterale e troppo uniformata al procedimento in base al quale si son posti i termini stessi, giacché come l'analisi dei termini ha offerto la questione, così da un procedimento deduttivo, cioè ancora analitico, si è

……

giunti al chiarimento: la insufficienza della soluzione e la particolare portata delle sue conseguenze, portata tale da renderle inaccettabili, testimoniano di un vizio inerente al processo e derivato da ciò, che in un unico atto logico coincidono la genesi e la dichiarazione dell'incognita. Perché fare dell'autocoscienza un semplice grado dell'intendimento, vale a dire della coscienza ordinata alla conoscenza, sia pure anche il sommo, significa ridurne la natura all'essenza e alle funzioni di tutti gli altri e comporta l'eliminazione dell'ultima via che può aprirsi nella circolarità statica che l'assunzione critica impone. La revisione, quindi, se vuole condurre a un superamento, deve di necessità essere condotta meno sulle forme in cui si è concretizzata la soluzione, che sul procedimento adottato per giungervi. Si tratta ancora di metodica, ossia della postazione dei quesiti ultimi cui un criticismo non può non por capo quando pretende di divenire un'indagine che nega alla propria natura una qualsiasi limitazione intrinseca, e delle presupposizioni atte a convalidare la pretesa e a coonestarla con le premesse. James si era accinto a rivedere Kant muovendo dal punto di arrivo, senza preoccuparsi del cammino percorso e dei mezzi assunti ad orientarne la direzione. Bergson, invece, riconosce l'inutilità di tale procedimento, che distacca una conclusione dai suoi antecedenti, limitandosi a negarla in sé, e vi sostituisce l'interrogativo nuovo, se, cioè, una volta riconosciute da una parte inaccettabili le conseguenze, dall'altra conformi le conseguenze ai presupposti dati, non occorra trasferire il ripudio da quelle a questi e ricondurre il vizio metodologico a un errato fondamento della concezione intera.

Insomma il termine della teoria gnoseologica di Kant è l'autocoscienza, che è condizione di ogni condizionante e che partecipa della natura funzionale e, quindi, sintetica di questo: con ciò si attua il congiungimento dei due bracci della morsa entro cui verrà racchiusa e confinata la coscienza, in una tragica autonomia; ma se questo termine, nella sua problematicità e, contemporaneamente, nella sua dichiarazione, viene dedotto per analisi dagli elementi puri che condizionano e consentono le operazioni sintetiche dell'intelletto, e se, al tempo stesso che non è dato accettare un processo risolutivo in cui tesi e soluzione coincidono, si è costretti a riconoscer

……



l'ineluttabilità della coincidenza, si dovrà volgere lo sguardo proprio alle condizioni seconde e vedere se la concezione, corretta e modificata, della loro funzionalità non consenta di risalire a una ben diversa condizione assoluta originaria.

Per Kant l'intelletto, ossia la facoltà che assicura alla conoscenza l'universalità e la necessità, dà luogo a rappresentazioni sintetiche del molteplice, vale a dire a concetti di oggetti, rappresentazioni che, considerate nel loro contenuto trascendentale, vengon denominate concetti puri, in quanto consentono un'applicazione «a priori» alla pluralità sensoriale. Trascuriamo ora la deduzione dei concetti puri dal numero possibile dei giudizi e non occupiamoci del passaggio dall'intuizione all'intelletto. Ci limiteremo a considerare il concetto puro o categoria, non nella sua quantità o nella sua funzione specifica, ma rispetto all'operazione in genere, di cui non è che la norma.

Come, quindi, l'operazione sarà l'unificazione di un molteplice, cioè, se si vuol determinarne l'appartenenza a una facoltà ben precisa, la sua sintesi, così i concetti puri saranno i modi della sintesi. Ora, l'unificazione è una rappresentazione oggettiva, se considerata nei suoi risultati; ma in realtà è semplicemente un'attività; perché la rappresentazione dell'unità di un oggetto non può assolutamente precedere, ma deve di necessità susseguire all'atto che ne determina l'unità: ciò spiega con quale significato debba assumersi quel contenuto trascendentale che della rappresentazione fa una categoria. L'atto spontaneo e soggettivo determina l'unità, la quale a sua volta, come concetto, entra a lato della pluralità a costituente dell'unificazione. Ciò dato, è facile trarne una definizione fondamentale dell'atto di unificazione: questa è ciò il cui concetto non può esser dato senza i concetti della molteplicità e della sintesi di questa. Ma se la sintesi di una

molteplicità non può esser data senza la presenza di una unità che investa la dispersione del molteplice, per crearvi in seno un ambiente di collegamento in generale entro il quale il molteplice si assoggetti alla sintesi, i concetti di sintesi e di molteplice risultano inadeguati a completare la rappresentazione dell'operazione unificatrice, la quale implica, quindi, anche il concetto dell'unità, presupposta dal molteplice e, a un tempo, dalla

……

-103-

sua sintesi. E, ancora, una volta che si sia dimostrata la irriducibilità del concetto di unità da qualsivoglia altro concetto, resta acquisito che l'unificazione coinvolge l'unità, ma restandole subordinata come a condizione assoluta. Il molteplice, infatti, in quanto tale, è disperso ed eterogeneo: né i sensi, invero, né le forme dell'intuizione sensibile possono determinare l'unità, giacché in tal caso toglierebbero ragion d'essere alla sintesi e all'unificazione, con la conseguente soppressione dei relativi concetti e del concetto di unità da essi implicato. La sintesi, necessitando del molteplice e presupponendo l'atto dell'unificazione, rinvia anch'essa all'unificazione, la quale a sua volta – già lo si è dimostrato –necessita dell'unità e la richiede come elemento a sé estraneo, non diversamente da come implica l'estraneità del molteplice. Né il molteplice di per sé, il quale, organizzato ed elaborato nella sintesi dell'oggetto, vien ridotto ad unità, né l'unificazione, che è la rappresentazione o, piuttosto, il contenuto trascendentale della rappresentazione dell'unità sintetica, danno tale unità, in quanto la presuppongono.

L'unità, quindi, è presupposta da quelli che partecipano alla sintesi, ma non ne è determinata: è una realtà autonoma che partecipa all'attività spontanea dell'intelletto e con ciò si differenzia essenzialmente dal molteplice che a questa attività si offre come oggetto inerte. Il sillogismo è palese: l'unificazione è un'operazione che, in quanto tale, richiede il termine di applicazione dell'atto, il modo dell'applicazione, il presupposto dell'applicazione – vale a dire il molteplice, la sintesi, l'unità del molteplice nella sintesi. L'unità è contenuta, non data dall'unificazione. L'unità, quindi, è la condizione suprema di ogni opera intellettiva; irriducibile da questa; tale che, posta l'unificazione, non è dato prescindervi. Ma dedurre dall'unificazione, concetto puro, l'unità significa attribuire all'unità tutte le caratteristiche proprie dell'unificazione: la spontaneità, l'apriorità logica, la funzionalità di atto sintetico, in una parola la trascendentalità. L'unità non può esser altro che il concetto puro supremo e, assieme a tutti gli altri concetti puri che la presuppongono, in quanto presuppongono l'unificazione, si differenzia dai concetti che entrano nel giudizio: non avrà, perciò un contenuto

……

-104-

ma sarà anch'essa un modo, sia pure il più assoluto e necessario, dell'attività sintetica.

L'autocoscienza, cioè il momento del concretizzarsi dell'unità pura, è ridotta a categoria: dedotta dall'operazione generale, presupposta dalle singole categorie, si adegua ad esse, ne mutua la funzione e, di conseguenza, il limite; diviene fattore, non termine di conoscenza. È sì intuita, perché precede ogni pensiero, ma la sua intuizione resta priva di molteplicità, cosicché non potrà mai penetrare nell'intelletto, vale a dire nella conoscenza, come concetto di oggetto, fin che la sua intuizione non si arricchirà del molteplice. Ma l'intuizione ricca di molteplice è una ed una sola: quella soggetta alle forme spazio-temporali. L'una, la prima, consente la sintesi intellettiva come fattore attivo, l'altra, la seconda, come apporto di dato da elaborare. Perciò la coscienza potrà pensare, cioè conoscere se stessa, appercependosi e intuendosi al tempo stesso: ossia non appena fa di sé un oggetto, si riduce a fenomeno. La appercezione originaria, cioè l'unità sintetica del molteplice, non dà il molteplice di sé, cioè non si fa termine di conoscenza.

Una volta posta l'attività gnoseologica del soggetto e una volta giunti alla condizione assoluta attraverso una deduzione logica da tale attività, il risultato non poteva esser che questo: la

condizione assoluta sarà di sua natura tale qual è la natura dell'attività gnoseologica. Il « principio dell'unità sintetica originaria dell'appercezione», giacché ad esso deve sottoporsi ogni intuizione, onde per la coscienza possa divenire oggetto, non potendo senza tale sintesi un molteplice unificarsi in un oggetto per la coscienza, verrà quindi denominato – secondo la terminologia kantiana - «la prima conoscenza pura dell'intelletto». La coscienza, perciò, non nella sua esistenza, ma nella sua funzionalità relazionale, resta subordinata alle esigenze della conoscenza, anche se per tali esigenze non si contravviene alle direttive del pensiero contemporaneo che l'ha posta alle fonti di ogni indagine.

Kant, s'intende, assunto l'ultimo elemento che sembrava estraniarsi al concatenamento dell'intero reale e trasformatolo nell'anello estremo di un processo di limitazione, ha soddisfatto al suo scopo, che è quello di porre la conoscenza su fondamenti di assoluta

……

-105-

universalità, senza tuttavia venir meno alle proprie presupposizioni metodologiche, di trattare, cioè, la conoscenza come un'attività di contemplazione, specifica del soggetto, e come un atto di spontaneità, cioè di indipendenza. Si potrebbe definire l'ultima sua deduzione dell'autocoscienza dalle categorie come il tentativo riuscito di dare sufficienza alla coscienza, in quanto pensiero atteggiato alla conoscenza. Ma questa sua estrema operazione speculativa prosegue e conduce al limite una scissione già intrinseca alle definizioni precedenti; il conoscere rigetta e ripudia definitivamente l'essere universale; la coscienza, con l'intuizione della propria esistenza, riunisce il molteplice fenomenico in un cerchio in cui l'essere non può penetrare, appunto perché non interessa l'equilibrio del sistema, capace di ritrovare la propria stabilità permanente nel sostegno esteriore di un essere, che però si manifesta soltanto come proposizione dell'esistere. Quando poi si renderà necessaria l'eliminazione della rottura, ci si ricondurrà ancora al cerchio, ma riducendo l'essere al conoscere con la coincidenza del reale dell'essere con il principio fondamentale autocosciente dell'esistere: la coscienza diviene sufficiente a sé, non più in quanto pensiero volto alla conoscenza, ma in quanto realtà dotata di essere.

Dal momento che, quindi, la circolarità completa della sfera della conoscenza, circolarità che è relativismo assoluto, ritrova la sua genesi nell'assunzione dell'autocoscienza sul piano d'indagine, soggetto alla metodica della trascendentalità, a Bergson non restano che due vie alle quali attenersi, per sottrarsi al rischio di essere trascinato all'unica meta per gli sviluppi da Kant.

In primo luogo, è necessario sottrarre l'intuizione originaria alle condizioni generale della conoscenza, servendosi di essa come dell'unico mezzo che si offre al superamento della separazione essere-conoscere, sia pur questo autocoscienza, ma mediante la coincidenza immediata dell'essere e del conoscere. All'intuizione dell'appercezione Kant aveva negato un qualsiasi passaggio alla conoscenza, come a quella che non offre una pluralità da sintetizzare ad oggetto del pensiero. Ne deriva da una parte che, se l'autocoscienza viene riguardata come fonte di conoscenza, lo deve essere per una

……

-106-

differenziazione di natura dalla forma che non può dare conoscenza se non in riferimento ad una molteplicità; dall'altra, che sorge il problema se la cognizione, che ha a proprio fondamento la molteplicità, non possa fare oggetto di conoscenza, coincidente con l'essere, la coscienza, perché l'appercezione intuitiva di questa è una conoscenza pura e agisce, per ciò stesso, come tutti i concetti puri di cui parla Kant, o se piuttosto non è proprio il fatto che il possesso che la coscienza ha immediatamente di sé, offre qualcosa che non è né molteplicità né unità, a togliere al pensiero la capacità di inquadrarla entro i propri schemi senza farne una categoria o un fenomeno, cioè una

molteplicità, se assunta in qualità di virtuale oggetto da ridursi a concetto, o un'unità, se eretta a fattore spontaneo di creazione di oggetti.

In secondo luogo, conviene considerare l'appercezione originaria di cui parla Kant, e nelle conseguenze che derivano dal suo essere una proposizione rigidamente deduttiva, e nei rapporti che di necessità intercorrono fra premesse e risultato, una volta che si sia riconosciuto che la deduzione è stata imposta dal rigore di un presupposto metodico, non dalle esigenze di dimostrare ossia di convalidare a posteriori ciò che poteva essere assunto soltanto come un apriori. Kant identifica l'unità sintetica originaria con l'«Io penso», non tanto per far intervenire nelle operazioni soggettive la coscienza da parte del soggetto di queste stesse operazioni, quanto per vera necessità, essendo tale coscienza l'unica e l'ultima categoria che nel mondo kantiano potesse essere chiamata ad adempiere le funzioni di grande e sostanziale unificatrice: in una sfera in cui quanto può darsi è già stato considerato e in cui non può assumersi null'altro che non si adegui alle sue condizioni contemplative e trascendentali, soltanto la coscienza del soggetto offre ancora qualcosa che dia concretezza e materia all'unità; e giacché nella coscienza stessa tutti i possibili fattori di una condizione di rapporto già sono stati assunti, vale a dire quanti precedentemente avevano costituito oggetto di problematica, ad esclusione del senso immediato che la coscienza possiede di sé, si demanda a questo sentimento dell'identico esistenziale di sottendersi ad ogni eventuale sintesi, cioè alla conoscenza in generale. Ma se Kant è

……

-107-

[[Nel testo a stampa sono inserite a questo punto per errore pagine che devono essere inserite dopo. Vengono qui riportate in corsivo, e sono da espungere. Peraltro sono state reinserite da noi più avanti al punto giusto, alla pagina 115:

*esistenza: l'esistenza in generale, al contrario, determina l'essenziale identità e, quindi, una pura differenza morfologica dei vari atti della cognizione. Ma se il pensiero è manifestazione di esistenza, non è difficile passare alla deduzione che questa si serva di quello e lo postuli ogniqualvolta pretenda attuarsi secondo la determinazione che, sostituita al pensiero, viene assunta come la più conseguente e, di conseguenza, la più alta di ciò che esiste.*

*Ora, gli effetti di un tale processo sono evidenti:*

*a) In primo luogo,il pensiero non potrà dare la Determinazione dell'esistenza, non già perché sia costretto a modificare l'esistente e ad adattarlo al suo ambiente onde farne un proprio oggetto, bensì perché fra pensiero ed esistenza intercorrono rapporti di un mezzo a un fine; si pone certo una relazione fra l'uno e l'altra, quella però della parte al tutto.*

*b) Qualora, inoltre, si riconosca che la Determinazione modella il pensiero come un proprio strumento, questo, che appare in sé sufficiente, svela la propria inadeguatezza, non appena al fatto della dipendenza si aggiunge il risultato dell'esame di quella: essendo essa non soltanto determinazione, ma condizione di esistenza, e postulando un punto di applicazione, che non potrà essere ciò che è risultato ridursi a suo strumento, il pensiero coi suoi modi e le sue forme risulta incapace di definire l'essere, non solo perché riduce l'essere a un pensato - in tal caso, infatti, il pensato, in quanto pensato, delimitando se stesso, non consentirebbe né l'accenno a una conformità o meno all'essere, ma neppure l'esistenza di un essere che non sia pensiero -, ma soprattutto perché la Determinazione esige un essere cui applicarsi, sì che l'esistere viene a interporsi fra la conoscenza e la realtà, essendo la conoscenza una determinazione dell'esistente, la quale tuttavia deve adattarsi alla sua struttura strumentale.*

*c) Ora poi, da un lato il rapporto, così definito, fra cognizione ed esistenza chiarisce, giustificandola, l'impossibilità di adeguazione fra il pensiero e l'essere, dall'altro consente di annullare l'insufficienza, attraverso il superamento dei limiti della coscienza*

*……*

*riflessa, superamento che Kant nega per coerenza alle presupposizioni intolleranti di differenti deduzioni, e che non è se non metafisica. Infatti la valutazione critica dell'atto cognitivo impone tale squilibrio nel sistema, che le condizioni dell'attività spontanea della coscienza non possono non far capo a un fondamento assoluto, o che tale fondamento soddisfi alla necessità di mediare fra i modi dell'atto e le rappresentazioni che all'atto si offrono, consentendo di conseguenza l'operazione, o che voglia invece erigersi a ragione prima della conoscenza come spontaneità, introducendo quindi il concetto di esistenza di un reale cui la cognizione si applica, e giustificando il dissesto imposto immediatamente dall'affermazione relativistica. Il criterio deduttivo, dal quale ci si è di necessità lasciati guidare nel primo caso, fa del fondamento una pura condizione delle condizioni; ma, nel secondo essendosi identificata la ragione prima con la Determinazione, onde adattarla alle necessità di una coscienza, che si dà come condizionata, ed essendosi ad essa giunti per via induttiva, si è distinta nettamente la spontaneità della cognizione da quella che ne rappresenta la norma condizionante: questa è una determinazione dell'essere, quella è una determinazione del conoscere; la prima invero condiziona la seconda, ma in modo tale da risultarne eterogenea e , di conseguenza, da consentire una conoscenza priva di alcuna determinazione, ogniqualvolta si riesca a sottrarre l'essere della coscienza dalle imposizioni della sua esistenza, cioè dalla Determinazione che la riduce a pensiero.*

*Questa Determinazione, dunque, è estranea alla coscienza, in quanto pensiero; non è autocoscienza, perché questo termine coinvolge sempre una cognizione e quindi appartiene alla sfera del pensiero, sia che si voglia limitare questo a un semplice sentimento di esistenza, sia che lo si voglia assumere nel suo quadro totale di conoscenza riflessa e con ciò lo si riduca a una molteplicità fenomenica. Bergson pone a fondamento della possibilità gnoseologica un'aderenza immediata al reale, la quale si rende attuale in virtù di un modo dell'esistenza: la presupposizione di un'autocoscienza, sottesa o all'attività dell'intelletto in particolare o a tutta la vita del pensiero in generale, viene respinta in quanto la coscienza pensante è una modificazione che l'essere provoca in sé sotto l'influsso*

……



*di un modo cui non può sottrarsi, perché l'essere, in quanto tale, partecipa dell'esistere. Questo, o meglio una sua Determinazione, non il pensiero, definisce l'essere, risolvendolo «anche» in coscienza.*

*Per la verità, lo sforzo compiuto da Bergson al fine di allacciare le incognite del reale alla definizione dell'atto cognitivo appare in un primo tempo destinato al successo in grazia appunto del fatto che si tratta questo come un sistema incapace di ritrovare unicamente in se stesso gli elementi del proprio equilibrio e, con ciò stesso, vincolato all'essere totale. Si riconosce da una parte che, qualora se ne faccia un aspetto del pensiero puro, questo diviene non più solo uno fra i dati dell'esistente, ma un essere assoluto, entro i cui confini la conoscenza deve ricercare le leggi e le condizioni che determinano meno la sua essenza che la sua esistenza; dall'altra, che, dato il legame che vincola l'uno all'altro il pensiero cosciente al fatto del conoscere, quando si voglia condizionare la conoscenza ad una determinante di esistenza che non abbia nulla che fare con il pensiero, si è condotti a subordinare l'intera coscienza riflessa, negandole l'assolutezza dell'essere, o, se si vuole, la capacità di adeguare l'assolutezza dell'essere.*

*Nel primo caso, poiché l'essere non può fondarsi indipendentemente dall'esistere, e poiché solo il pensiero viene assunto come presente alla coscienza, esistenza e pensiero si determinano l'uno l'altro, si condizionano reciprocamente in una proposizione che incide fino a tal punto sulla teoria del conoscere, da consentire unicamente due conclusioni: o la si assume immediatamente*

*come l'unica che dia i requisiti dell'universale e dell'assoluto, e allora, se non si vuol costringere se stessi a dedurre dal fondamento soggettivistico la soggettività della conoscenza, si deve introdurre nel cerchio del pensiero un fattore cui si deve attribuire la medesima universalità e assolutezza senza derivarle dall'immediatezza richiesta da tali qualità; oppure, unicamente preoccupati del conoscere nella sua problematica funzionale, si fa un universale ed assoluto della cognizione, e, in virtù di una presupposta coincidenza dei concetti di universale ed assoluto con quello di autosufficiente, si pone l'autosufficienza, facendo capo come a limite estremo alla*

……

-110-

*medesima proposizione ed affidando ad altra indagine la problematica dell'adeguazione dell'atto cognitivo, come realtà di rapporto. Sia nell'una che nell'altra posizione risulta un relativismo gnoseologico, che l'appello ad una esistenza di ordine superiore non è sufficiente ad elidere e che appunto nella condizione essenziale dell'autocoscienza deve ricercare la propria genesi.*

*Nel secondo caso, invece, scissi l'uno dall'altra pensiero ed esistenza, o piuttosto ricercati i presupposti fondamentali dell'esistenza in ciò che, lungi dall'essere pensiero, esplica l'esistenza del pensiero stesso, l'autocoscienza non potrà più intervenire come condizione suprema del conoscere o come sua presupposizione. Infatti, si riconduca pure ancora la conoscenza al pensiero, si faccia di quella una determinazione di questo: se il pensiero riflesso non è in grado di offrire la propria esistenza in quanto pensiero, ma può darla solo come determinazione particolare dell'esistenza in generale, essendo la cognizione vincolata al pensiero e, quindi, soggetta alle medesime condizioni, e negandosi all'autocoscienza quella reciproca determinazione fra esistenza e pensiero, il conoscere non potrà sostenersi su ciò che è soltanto relativo e che riceve validità solo se riferito a se stesso, a un se stesso che non si dà unico, ma fra altri elementi; e dovrà ricercare la propria condizione assoluta oltre la sfera del cosciente riflesso, di cui l'autocoscienza è l'espressione distintiva. Con ciò si pone il problema della realtà di un essere di ordine alogico e della ricerca dello strumento atto a darlo, cioè delle possibilità che la filosofia possiede di raggiungere l'essere, una volta che si dichiari il pensiero manifestazione delle condizioni di esistenza dell'essere e si descrivano tali condizioni, presupponendole nella loro realtà assoluta.*

*Da tutte queste considerazioni ci viene quindi offerto il mezzo di ravvisare nella dottrina di Bergson un tentativo di scostarsi dalla traiettoria naturale che forze virtuali hanno impresso al pensiero tradizionale, nulla di più tuttavia che un tentativo, perché in definitiva si procede lungo una delle infinite tangenti di quella curva le cui origini si continua in certo modo ad accettare. Ma di ciò più oltre. Per rendersi appunto conto di questa filiazione, non credo che sia inutile richiamare, prima di chiudere questa trattazione, uno fra* ]]

……

-111-

indotto, quasi trascinato dal suo stesso ordine progressivo, a fondare l'autocoscienza e a sovraordinarla nella scala gerarchica dei fatti puri, nella sua stessa «ragione» deve ricercarsi la fonte della inaccettabilità delle conclusioni.

E, di fatto, non tutto è dato alla coscienza: per la verità, quando essa conosce, agisce spontaneamente, ma qualcosa si sottrae alla sua spontaneità, sì che questa si riduce alla libertà di ordinare, di disporre, di relazionare, di manipolare, infine, coi suoi mezzi e nei suoi modi ciò che le si offre e su cui non ha libertà alcuna, se non ancora quella di ordinamento. L'intuizione è recettività, cioè capacità di ricevere e quindi di subire; la forma dell'intuizione è attualità di coordinamento secondo determinati rapporti, è, cioè, modalità di recezione: il molteplice, quindi, si impone e sovrappone alla coscienza, sia quando intuisce sia quando concepisce; e nell'uno e nell'altro caso la conoscenza è ancora dipendenza da ciò che è estraneo alla coscienza. Onde si crea

uno squilibrio che deve ricevere compenso da un'ulteriore dipendenza da ciò che la coscienza possiede con immediatezza. Un residuo di estraneità, che nessuna delle proposizioni gnoseologiche giustifica, ma che tutte queste proposizioni accettano, turba la coerenza della metodologia, e con ciò, di fronte all'esigenza di giustificarlo, non resterà che contravvenire ai propri presupposti. La molteplicità precede il pensiero ed è indipendente da esso: il principio generale, che erige la cognizione ad attività di soggetto, resta limitato all'applicazione dell'attività al fenomeno, trova una limitazione del fenomeno stesso, che non già è frutto di una disposizione attivistica, ma di un semplice imposizione di quel che non si può non ricevere.

Dunque, Bergson raccoglie il presupposto di un'attività come condizionante la conoscenza, ma nell'urto contro il molteplice, impernia tutto il relativismo gnoseologico su di esso, in modo tale che fra pluralità e coscienza non si ponga indipendenza, ma subordinazione e condizionamento della prima alla seconda: il pensiero stesso crea la molteplicità, in quanto forma dell'esistente inquadrato nella cognizione; nulla di ciò che trova in sé gli è indipendente, non rispetto all'esistenza, ma al modo della conoscenza; nulla lo precede, ma tutto gli si subordina. Il criterio trascendentale, che

……

-112-

in Kant sembrava essere limitato all'unica determinazione della forma, della grandezza e delle reciproche relazioni, è esso stesso attività, cioè creatività del molteplice.

Kant non riesce a liberarsi completamente dai residui del razionalismo, e, perciò, stabilisce una differenza di natura fra il dato intuitivo e il dato intellettivo – l'uno essendo recettivo, l'altro spontaneo -, ossia fra oggetto dei sensi e oggetto di ragione.

Bergson, in quanto coglie come indice della soggettività, o limitazione alla coscienza della cognizione, appunto la molteplicità, stabilendo tutto il dato conosciuto in funzione della maniera conoscente, riduce ad unico denominatore i gradi gnoseologici e fissa una semplice differenza di grado fra percezione e concetto, essendo l'uno e l'altro pluralità distinta e giustapposta ed entrambi ordinati ad una funzione di attività, che sola costituisce la conoscenza. La forma che in sé accoglie la molteplicità e la ordina secondo i criteri della reciproca relazione e della quantità, al tempo stesso che le dà una disposizione, la modifica, la elabora, la impronta, dandole il suo carattere di molteplicità. L'intuizione, quindi, scompare come facoltà di recezione, per rimanere con la sua funzione di attività spontanea, di creatività libera – libera, s'intende nei riguardi della sfera gnoseologica. L'intelletto, d'altra parte, in quanto sede di concetti, accoglie la molteplicità, ma come fattore non diverso da quelli che esso stesso elaborerà. Venuta meno, di conseguenza, l'eterogeneità funzionale, in virtù di una omogeneità di elaborazione si stabilisce, nell'ambito della coscienza che conosce, una unità la quale consente un unico trattamento dell'intero problema. Infatti, l'attività gnoseologica non crea una sfera che racchiude in sé tutto il dato dell'esistente, per due motivi: anzitutto, se la conoscenza, attraverso la forma che la consente, crea la molteplicità, non si riduce a qualcosa che è fine a se stesso e non resta in sé chiusa e perfetta: determinare, infatti, secondo una molteplicità significa subordinare alle proprie condizioni qualcosa che non è molteplicità, in quanto la riduzione a molteplicità presuppone la presenza di un esistente - e di questo esistente non ci preoccupiamo, ora, di stabilire l'estraneità o meno alla sfera che lo elabora come molteplice - di cui la riducibilità attesta la realtà amolteplice, come suo opposto;

……

-113-

d'altra parte, se la spontaneità cognitiva dà luogo a un molteplice che è riduzione da un reale eterogeneo alla molteplicità, conviene giustificare tale attività, nel senso cioè che occorre stabilire la giustificazione della relazione fra l'uno e l'altro reale, mediante la presenza del fattore che sottende

la traduzione del reale nel molteplice. Kant, pur nella pretesa di rendere autosufficiente la ragione, appunto perché conserva una eterogeneità funzionale alle facoltà della cognizione, ha lasciato penetrare un elemento di estraneità nella coscienza, o meglio ha eretto uno dei fatti coscienti a fattore ingiustificato, cosicché si pone automaticamente il problema del rapporto fra le due differenti facoltà.

In Bergson, al contrario, la coscienza è veramente sufficiente a sé per la cognizione, almeno fin che ci manteniamo entro i limiti della realtà che è sua, ed il problema della giustificazione del rapporto sorge soltanto quando si pone l'esigenza del rapporto stesso, quando, cioè, si riconosce nella posizione relativistica una scissione fra l'essere e il conoscere, rottura che l'assoluta autonomia della coscienza, cioè il suo assoluto distacco dal reale, consente di superare per tutt'altra via e con tutt'altri risultati. Perché – si noti – nel pensatore francese è vivo il sentimento della soggettività della conoscenza e della conseguente relegazione dell'essere in un mondo extra-soggettivo di cui l'uomo, però, non può non far parte, essendo e l'uno e l'altro dotati dell'esistenza. Che anzi chi voglia approfondire le ragioni per cui in Bergson non si può definire la cognizione, senza aver prima compreso le esigenze poste dall'esistere, occorre muova da questo: l'esistere determina il conoscere, l'esistenza impone la conoscenza e la giustifica soltanto perché la subordina a sé come a scopo essenziale. Anche nel criticismo kantiano l'esistenza della coscienza determina la cognizione, ma solo in quanto quell'unità dell'«Io penso» è l'intuizione, non la determinazione di una esistenza. La proposizione dell'«Io sono», che si era riconosciuta intimamente connessa a quella dell' «Io penso», rivela subito la sua funzione esclusivamente esistenziale, non appena si riconosca l'incompatibilità di una rivelazione dell'essere a causa della dipendenza da un pensare che non adegua l'essere. Ma pur restava potente in essa la dimostrazione di una unificazione

……



di essere e di esistere nell'«Io sono» e, accanto ad essa, l'impossibilità di derivarli l'uno dall'altro.

Il filosofo tedesco si trova dinanzi ad una diversità essenziale fra il conoscere per sensazione e il conoscere per intelletto: la passività ordinatrice della coscienza, che intuisce e perciò accetta un molteplice senz'altra preoccupazione se non di farlo rientrare in quello la cui mancanza impedirebbe al molteplice di divenir cosciente, è per sua natura in opposizione con l'attività unificatrice della coscienza che pensa organizzando la pluralità sparsa e disordinata in concetti, e che, di conseguenza, deve ritrovare nel molteplice una coerenza, che il senso di questo pensiero unicamente può darle. Pel fatto stesso che si pensa, si sa immediatamente di pensare, cioè si sa di esistere come pensiero, perché il pensiero non può darsi che la propria esistenza, la quale si inserisce fra il molteplice e le categorie, riconoscendo alla propria unità – e, quindi, alla propria identità – il possesso dell'una e delle altre. Ma Bergson non ha da inserire nulla fra la sensazione e il concetto: la coscienza percepisce in maniera per nulla diversa da come pensa, e le ragioni per cui le è consentita una percezione son le medesime per cui riesce a costruire un concetto. Essa sa di esistere, ma tale intuizione le proviene dal pensiero e al tempo stesso dal sentire: una identica determinazione di conoscenza sottende un unico atteggiamento della coscienza, sia quando è intelligenza sia quando è percezione; questo, perché la conoscenza non esige per attuarsi il senso dell'esistere, così come l'esistere non richiede per sentirsi di conoscere. Kant ha introdotto l'intuizione dell'esistere perché deduceva l'esistere dal pensare: la coscienza esiste perché pensa, e il pensiero diviene la più alta manifestazione dell'esistere.

Ma si capovolgano i termini e ci si proponga la questione se il pensiero non sia essenzialmente una funzione dell'esistere e, anziché imporne, non si sottoponga alle condizioni di questo. Il pensiero, allora, o la cognizione divengono una determinazione fra le tante di un esistente, e la coscienza per pensare necessita di esistere, ma non di sentire di esistere, così come non ricorre

all'intuizione esistenziale quando in lei si danno le percezioni. La differenza di natura fra i gradi della ragione impone l'intuizione della propria

……

-115-

[[si riporta di seguito in corsivo la parte del testo a stampa inserita per errore di impaginazione precedentemente alle pagine 107-110, e da inserire invece correttamente a questo punto. Minime varianti sono dovute al fatto che per questa parte si è risaliti al testo dattiloscritto.

*esistenza: l'esistenza in generale, al contrario, determina l'essenziale identità e quindi una pura differenza morfologica nei vari atti della cognizione. Ma se il pensiero è manifestazione di esistenza, non è difficile passare alla deduzione che questa si serva di quello e lo postuli ogniqualvolta pretenda attuarsi secondo la determinazione che, sostituita al pensiero, viene assunta come la più conseguente e quindi la più alta di ciò che esiste.*

*Ora, le conseguenze di tale processo sono evidenti:*

*a) In primo luogo il pensiero non potrà dare la Determinazione dell'esistenza, non già perché sia costretto a modificare l'esistente e ad adattarlo al suo ambiente, onde farne un proprio oggetto, bensì perché fra quello e questa intercorrono rapporti di un mezzo a un fine; si pone certo una relazione fra l'uno e l'altra, quella però della parte al tutto.*

*b) Qualora inoltre si riconosca che la Determinazione determina il pensiero come un proprio strumento, questo, che appare in sé sufficiente, svela la propria inadeguatezza, non appena al fatto della dipendenza si aggiunga il risultato dell'esame di quella: essendo essa non soltanto determinazione, ma condizione di esistenza, e postulando un punto di applicazione, che non potrà essere ciò che è risultato ridursi a suo strumento, il pensiero coi suoi modi e le sue forme, risulta incapace di definire l'essere, non solo perché riduce l'essere a un pensato- in tal caso, infatti il pensato, in quanto pensato, delimitando se stesso, non consentirebbe né l'accenno a una conformità o meno all'essere, ma neppure una esistenza di un essere che non sia pensiero – ma soprattutto perché la Determinazione esige un essere cui applicarsi, sì che l'esistere viene a interporsi fra la conoscenza e la realtà, essendo la conoscenza una determinazione dell'esistente, la quale tuttavia deve adattarsi alla sua struttura strumentale.*

*c) Ora poi, da un lato il rapporto, così definito, fra cognizione ed esistenza chiarisce, giustificandola, l'impossibilità di adeguazione fra il pensiero e l'essere, dall'altro consente di annullare l'insufficienza, attraverso il superamento dei limiti della coscienza riflessa, superamento che Kant nega per coerenza alle presupposizioni intolleranti di differenti deduzioni e che non è se non metafisica. Infatti la valutazione critica dell'atto cognitivo impone tale squilibrio nel sistema, che le condizioni dell'attività spontanea della coscienza non possono non far capo a un fondamento assoluto, o che tale fondamento soddisfi alla necessità di mediare fra i modi dell'atto e le rappresentazioni che all'atto si offrono, consentendo di conseguenza l'operazione, o che voglia invece erigersi a ragione prima della conoscenza come spontaneità, introducendo quindi il concetto di esistenza di un reale cui la cognizione si applica e giustificando il dissesto, imposto immediatamente dall'affermazione relativistica. Il criterio deduttivo, dal quale ci si è di necessità lasciati guidare nel primo caso, fa del fondamento una pura condizione delle condizioni: ma, nel secondo, avendo identificato la ragione prima con la Determinazione, onde adattarla alle necessità di una coscienza, che si dà come condizionata, ed essendo ad essa giunti per via induttiva, si è distinta nettamente la spontaneità della cognizione da quella che ne rappresenta la norma condizionante: questa è una determinazione dell'essere, quella è una determinazione del conoscere; la prima invero condiziona la seconda, ma in modo tale da risultarne eterogenea e conseguentemente da consentire una conoscenza priva di alcuna determinazione, ogniqualvolta si*

*riesca a sottrarre l'essere della coscienza dalle imposizioni della sua esistenza, cioè dalla Determinazione che la riduce a pensiero.*

*Questa Determinazione, dunque, è estranea alla coscienza, in quanto pensiero, non è autocoscienza, perché questo termine coinvolge sempre una cognizione e quindi appartiene alla sfera del pensiero, sia che si voglia limitarlo a un semplice sentimento di esistenza, sia che lo si assuma nel suo quadro totale di conoscenza riflessa e con ciò lo si riduca a molteplicità fenomenica. Bergson pone a fondamento della possibilità gnoseologica un'aderenza immediata al reale, la quale si rende attuale in virtù di un modo dell'esistenza: la presupposizione di un'autocoscienza, sottesa o all'attività dell'intelletto in particolare o a tutta la vita del pensiero in generale, viene respinta in quanto la coscienza pensante è una modificazione che l'essere in sé provoca sotto l'influsso d'un modo cui non può sottrarsi, perché l'essere in quanto tale partecipa dell'esistere. Questo, o meglio una sua Determinazione, non il pensiero, definisce l'essere, risolvendolo "anche" in coscienza.*

*Per la verità, lo sforzo, compiuto da Bergson, al fine di allacciare le incognite del reale alla definizione dell'atto cognitivo, appare in un primo tempo destinato al successo in grazia appunto del fatto che si tratta questo come un sistema incapace di ritrovare unicamente in se stesso gli elementi del proprio equilibrio e con ciò stesso vincolato all'essere totale. Si riconosce da una parte, che, qualora se ne faccia un aspetto del pensiero puro, questo diviene non più solo uno fra i dati dell'esistente, ma un essere assoluto, entro i cui confini la conoscenza deve ricercare le leggi e le condizioni, che determinano meno la sua essenza che la sua esistenza; dall'altra, che, dato il legame che vincola l'uno all'altro il pensiero cosciente al fatto del conoscere, quando si voglia condizionare la conoscenza ad una determinante di esistenza, che non abbia nulla a che fare col pensiero, si è condotti a subordinare l'intera coscienza riflessa, negandole l'assolutezza dell'essere.*

*Nel primo caso, poiché l'essere non può fondarsi indipendentemente dall'esistere, e poiché solo il pensiero viene assunto come presente alla coscienza, esistenza e pensiero si determinano l'un l'altro, si condizionano reciprocamente in una proposizione che incide fino a tal punto sulla teoria del conoscere, da consentire unicamente due conclusioni: o la si assume immediatamente come l'unica che dia i requisiti dell'universale e dell'assoluto, e allora, se non ci si vuol costringere a dedurre dal fondamento soggettivistico la soggettività della conoscenza, si deve introdurre nel cerchio del pensiero un fattore cui si attribuisce la medesima universalità e assolutezza senza derivarle dalla immediatezza richiesta da tali qualità; oppure, unicamente preoccupati del conoscere nella sua problematica funzionale, si fa un universale ed assoluto della cognizione e, in virtù di una presupposta coincidenza dei concetti di universale e di assoluto con quello di autosufficiente, si pone l'autosufficienza, facendo capo come a limite estremo alla medesima proposizione, ed affidando ad altra indagine la problematica dell'adeguazione dell'atto cognitivo, come realtà di rapporto. Sia nell'una che nell'altra posizione risulta un relativismo gnoseologico, che l'appello ad una esistenza di ordine superiore non è sufficiente ad elidere e che appunto nella condizione essenziale dell'autocoscienza deve ricercare la propria genesi.*

*Nel secondo caso, invece, scissi l'uno dall'altra pensiero ed esistenza, o piuttosto ricercati i presupposti fondamentali dell'esistenza in ciò che, lungi dall'essere pensiero, esplica l'esistenza del pensiero stesso, l'autocoscienza non potrà più intervenire come condizione suprema del conoscere o come sua presupposizione. Infatti, si riconduca pure ancora la conoscenza al pensiero, si faccia di quella una determinazione di questo: se il pensiero riflesso non è in grado di offrire la propria esistenza in quanto pensiero, ma può darla solo come determinazione particolare dell'esistenza in generale, essendo la cognizione vincolata al pensiero e quindi soggetta alle medesime condizioni, e negandosi all'autocoscienza quella reciproca determinazione fra esistenza e pensiero, il conoscere non potrà sostenersi su ciò che è soltanto relativo e che riceve validità solo*

*se riferito a se stesso, a un se stesso che non si dà unico, ma fra altri elementi, e dovrà ricercare la propria condizione assoluta oltre la sfera del cosciente riflesso di cui l'autocoscienza è l'espressione distintiva. Con ciò si pone il problema della realtà di un essere di ordine alogico e della ricerca dello strumento atto a darlo, cioè delle possibilità che la filosofia possiede di raggiungere l'essere, una volta che si dichiari il pensiero manifestazione delle condizioni di esistenza dell'essere e si descrivano tali condizioni, presupponendole nella loro realtà assoluta.*

*Da tutte queste considerazioni ci viene quindi offerto il mezzo di ravvisare nella dottrina di Bergson un tentativo di scostarsi dalla traiettoria naturale che forze virtuali hanno impresso al pensiero tradizionale, nulla di più tuttavia che un tentativo, perché in definitiva si procede lungo una delle infinite tangenti di quella curva le cui origini si continuano in certo modo ad accettare. Ma di ciò più oltre.*

*Prima di chiudere questa trattazione, vogliamo richiamare uno fra]]*

i primi pensatori moderni, che, quasi accecato da quella che gli era sembrata unna conquista innovatrice, l'aveva assunta come fondamentale e aveva con ciò gettato il seme dei tormenti e degli estremismi dei suoi eredi. Quando Descartes detta il primo dei suoi precetti logici, di non accettar nulla per vero senza averlo prima riconosciuto tale per la sua evidenza, enuncia in sintesi la struttura del suo pensiero, in quanto da un lato ogni verità per sé evidente può essere assunta come un principio, cioè come un fondamento di ogni conoscenza, conosciuto senza il sussidio di null'altro e senza cui nulla può venir conosciuto, dall'altro il limitare l'accettazione significa rigettare tutto ciò che non presenta il requisito necessario: e non si può rifiutare senza un mezzo, un'arma che tolga validità, e senza una facoltà atta a riconoscere e a giudicare ciò su cui l'arma può esercitare il potere. Il criterio metodico, poi, racchiude in nuce le medesime osservazioni: non si può dubitare se non si dichiarino esistenti il dubbio e il potere d'assenso, ma si rischia di ridurre il dubbio a conclusione limite, se non si presuppone, prima ancora di servirsi del dubbio, che esista qualcosa su cui il dubbio non può aver presa dinanzi a cui esso fa la parte di semplice strumento di ricerca, non essendo allora altro la filosofia anzitutto che la ricerca di ciò che è alieno di per sé da ogni dubbio, poi la deduzione di tutto il reale da quel che è risultato indubitabile. Perciò il dubbio è criterio di metodica: e con ciò non diciamo nulla di nuovo; ma, ancora, è già frutto di premesso razionalismo, senza la cui presupposizione decadrebbe dal suo ruolo di norma logica.

Non si riesce ad afferrare la normatività del dubbio e a comprendere come da una sua metodica applicazione al contenuto della coscienza si passi alla cosiddetta «retta percezione delle cose», se non dopo essersi convinti che al dubbio è sotteso un tale potere di illuminazione, da far risultare inutili i vari tentativi o processi che il pensiero può condurre onde giustificare il motivo per cui su un dato oggetto si esercita la dubitazione. Non è un procedimento logico ben definito che vien preso a punto di paragone, per gettare ogni contenuto e ridurre la coscienza ai suoi principi evidenti: il ragionamento non serve; ciò che vale è la possibilità di dubitare.

……



Ma il fatto che il dubbio è uno strumento, che alla sua luce possa emettersi un giudizio e che, di conseguenza, si limitino le sue funzioni a una mera mediazione, chiarisce come, al tempo stesso che ci si serve in così ben precisa maniera di esso, qualcosa sfugga al dubbio stesso: la ragione che deve negare o concedere l'assenso. Il dubbio richiede ante rem non solo l'attività dubitante, ma quel che si piega sul dubbio e ne raccoglie i risultati. Accogliendo come norma il dubbio, il pensiero limita già l'esistenza e il criterio di valutazione dell'esistenza a se stesso, più di quanto non faccia con il «Cogito»: un razionalismo e un soggettivismo sono immediatamente impliciti nel dubbio elevato a criterio, cui in seguito subentrerà la proposizione che dona la massima evidenza al sentimento che la coscienza possiede in ciascuno dei suoi atti, in virtù del secondo postulato, sotteso alla metodica, per cui il dubbio sistematico trae seco, quasi in qualità di premessa, l'esistenza di atti che si

sottraggono ad ogni dubitazione. Il fatto che il dubbio sia meno una posizione speculativa, che un semplice fattore, anche se il fondamentale, di una filosofia ad indirizzo critico, dimostrerebbe non tanto che si deve, secondo logica, giungere a qualcosa di necessariamente indubitabile, ma piuttosto che già il dubbio sottrae sé a se stesso, trasferendo poi, in un secondo tempo, le caratteristiche di realtà, vale a dire di esistenza, che gli sono proprie, alla facoltà che di lui si serve.

Il binomio dubbio-ragione si pone e, ponendosi, racchiude ciò che solo può essere oggetto di cognizione entro la propria circoscrizione: e se anche ulteriori presupposizioni, che dovevano fissarsi nei successivi tre punti programmatici, rivestono il sistema di un abito razionalistico, in quanto si accordano alla speculazione soltanto alcuni procedimenti logico-matematici, prescindendo da questa che è pura valutazione personale della realtà, resta acquisito che la coscienza d'ora in poi avrà la facoltà di darsi un oggetto e un oggetto soltanto, cioè se stessa. Che se poi dalla coscienza, che di sé fa la sola verità, si voglia passare alla proposizione che da un atto della coscienza ne deduce il senso dell'esistenza, l'autocoscienza appare allora sì come un atto immediato, frutto di una intuizione e non conclusione di un processo logico, ma presupposta in certo

……

-117-

modo dalla premessa critica da cui soltanto apparentemente doveva dedursi, non fa che rendere esplicito alcun po' di ciò che vi era di implicito, e, dichiarata come il primo e il più assoluto dei principi di ragione evidenti, indirizza il movimento in un senso in cui il problema della conoscenza avrebbe dovuto cercare la propria soluzione al di fuori delle presupposizioni medesime, sottese alla metodica.

Una volta, dunque, che si muova dal dubbio alla realtà, come da punto di partenza, e si pretenda di procedere dal dubbio alla realtà, l'indubitabile deve ricercarsi in seno al dubbio stesso: poiché al dubbio è inerente l'impossibilità di ripiegarsi su se stesso, ne deriva che esso offrirà un terreno su cui si eserciterà, per così dire, il privilegio del diritto d'asilo. Ma in quanto il dubitare è espressione di un'attività generale di cui costituisce un particolare stato, il reale sotteso al dubbio si trasferirà a tutto ciò che agisce conformemente all'atto della dubitazione: che se poi reale è sinonimo di esistenza, e azione, secondo il processo del dubitare, è pensiero, vale a dire coscienza, la coscienza e l'esistenza coincidono in totalità, nel senso che non può darsi la prima senza la seconda. L'«ergo» della proposizione dell'autocoscienza è, quindi, indice di una coincidenza, vale a dire di un dato immediato: implicando la sua negazione contraddizione, vien rigettato ogni passaggio logico di deduzione e il principio, come quello che non necessita di alcun ulteriore fondamento, può assumersi a primo principio.

Ora, Cartesio non ha completo sentore di quel che significhi e comporti procedere speculativamente dall'autocoscienza: per la verità, è coerente a se stesso quando dal suo primo principio vuol dedurre tutte le conseguenze, ma queste non saranno per lui tutte le possibili, in quanto del «Cogito» si prende il valore rispetto all'ordine logico e gnoseologico, non il valore rispetto all'ordine metafisico.

La morfologia della proposizione, infatti, sarà in grado di porgere, come dato mediato, una norma che potrà erigersi a secondo principio di una logica la cui applicazione condurrà a risultati tali da esigere che quanto era di sua natura sufficiente decada ad inadeguato, e che lo iato fra i dati, ricavati secondo il metodo del primo

……

-118-

principio, e i dati, impliciti formalmente in esso, venga colmato mediante l'introduzione di un fattore estraneo alla gnoseologia, onde stabilire la congruenza fra ciò che il «Cogito» non tollera e che viceversa l'applicazione della norma comporta, e ciò che il «Cogito» impone, ma che la norma

applicata trascura. Si può in tal modo comprendere perché quell'autocoscienza, che già aveva fatto il suo ingresso nell'ambito della speculazione sia attraverso Agostino che attraverso Campanella, abbia in sé forza sufficiente ad apportare un capovolgimento di posizioni, qualora venga assunta a fondamento e non già ad elemento dell'universale concezione – il che non era dei due pensatori suddetti né saprei affermare se da essi fosse stato più evitato che trascurato. In secondo luogo, da ciò si coglie che nell'autocoscienza, assunta a parte essenziale o meno, di un'indagine risolutiva del problema della conoscenza, sussistono motivi atti a convogliare il pensiero sia verso quella rivoluzione copernicana di cui Kant ha ritenuto essere il primo propugnatore, senza avvertire che il suo compito si riduceva a togliere i viluppi, orditi dalle pregiudiziali cartesiane, sia verso quell'immanenza assoluta che si schiude come a unico limite a chi, rigettando le interferenze tradizionali, attribuisca valore unicamente alle presupposizioni kantiane. Se nella proposizione dell'autocoscienza, la coscienza e l'esistenza coincidono, se cioè là dove sia una coscienza – sotto qualsivoglia aspetto si dia a se stessa – non può separarsi la sensazione immediata della propria esistenza, non appena la proposizione si ponga come principio assoluto e supremo di certezza, come quello dalla cui validità tutti gli altri dovranno derivare la propria, riesce impossibile ampliare il concetto di esistente oltre i limiti di ciò che si attua come cosciente.

La coscienza è l'esistenza. Ricercare un elemento di sicurezza nel senso che la coscienza possiede della propria esistenza significa puramente riconoscere impossibile la negazione di esistenza a un fatto della coscienza; ma fare di quel senso l'unico fattore che noi possediamo per l'evidenza, per attribuire la realtà a qualcosa, significa non solo limitare il pensiero a se stesso, ma circoscrivere l'esistenza al solo pensiero. Perché se nel «Cogito» ciò che pensa non può negare di essere, almeno come pensiero, nell'istante in cui

……

-119-

pensa, nella dichiarazione che fa del «Cogito» un criterio normativo, sotto uno qualunque dei modi o logico o gnoseologico, ciò che pensa è inetto a cogliere una qualsiasi esistenza che non sia pensiero. Allora la coscienza viene a coincidere con l'esistenza molto meno di quel che l'esistenza non debba identificarsi con la coscienza. Tanto Cartesio quanto Kant credono di ovviare, limitando la nozione di essere, che di necessità interviene nella proposizione dell'autocoscienza, alla sola accezione esistenziale, e con ciò suppongono di soffocare ogni sua portata metafisica, l'uno nella semplice normatività della logica, l'altro nella funzionalità del processo cognitivo. Ma tale tentativo è dimostrato vano e insussistente, non appena si debba riassumere il concetto di esistenza per servirsene in altre proposizioni in cui il cosciente non può far sentire la propria esistenza. Ciò non è difficile da dimostrarsi.

Infatti, se non si può non introdurre nell'unico termine di essere la duplice nozione di esistenza e di essenza, e se l'erezione a criterio dell'autocoscienza comporta una transitività di dipendenza fra coscienza ed esistenza, riuscirà impossibile attribuire esistenza a qualcosa d'altro dalla coscienza in nome di un'essenza - sia essa conoscibile ovvero inconoscibile – che non sia cosciente. Ci si ritiene in possesso di elementi sufficienti a scindere nel termine essere l'esistenza dall'essenza, e, poiché una essenza non può andare separata dalla propria esistenza, si suppone che basti parlare di una essenza non cosciente per affermare reale una esistenza non identificantesi con la coscienza. Ma perché ciò fosse evidente, sarebbe necessario che il concetto di esistenza potesse essere autonomo rispetto a quello di coscienza. Ma quando si assuma a fondamento assoluto di qualsiasi indagine il principio del «Cogito» o quelli che se ne possono derivare, ciò non è definibile in alcun modo, perché per parlare di una essenza extra-cosciente, occorrerebbe fornire argomenti per un essere la cui esistenza fosse di ordine non cosciente, cioè per una esistenza che non può darsi; l'essenza quindi non dovrebbe non esistere, il che ripugna, cioè pecca contro il principio di contraddizione.

Assunto il «Cogito» a criterio, sia che si voglia stabilire l'essenza sia che ci si voglia ridurre a un relativismo, la conseguenza

……

-120-

è una sola e di ordine metafisico: nell'«è» essere ed esistere si identificano, come si identificano nel «Cogito» coscienza ed esistenza, stabilendo nel primo caso la realtà di tale cosciente, togliendo nell'altro caso all'esistere della coscienza la sufficienza a fondarne l'essere.

Ma Cartesio non vuole accettare il«Cogito» in tutta la sua dignità metafisica. Dopo aver posto in rilievo la necessità e validità che accompagna ogni atto della coscienza, sì che ogni fatto non si può dichiarare reale se non nella misura in cui può dirsi inerente all'ordine dei fatti coscienti, si preoccupa meno degli effetti che delle condizioni, sottostando alle quali il «Cogito» presenta i suoi caratteri di dato immediato, cioè di dato certo ed evidente di per sé. La proposizione, quindi, si riduce a termine di confronto, a tipo delle eventuali altre che la coscienza può accettare come costitutive o rappresentative del reale: nulla più, perciò, di un atto particolare, dalla cui analisi si può passare alla definizione astratta generale di quelle caratteristiche che potranno rinvenirsi in altri atti derivanti la quantità dell'infinito dalla loro qualità del possibile. Dal piano della conoscenza ci si porta al piano della logica, trasferendo al secondo ciò che era apparso valido soltanto nel primo, senza appellarsi a nessun argomento che ne giustifichi il passaggio. Si è estratto dal dubbio ciò che non può tollerarne l'azione, e, colpiti dall'evidente immediatezza dell'acquisito, gli si riconosce il titolo di intuitivo, non avvertendo di trovarsi con ciò di fronte a un problema di conoscenza che non può ricondursi alla problematica in generale, ma che è già tale di per sé e richiede, di conseguenza, una soluzione propria: la quale soluzione soltanto in un secondo tempo potrà interessare l'intera questione gnoseologica, perché per ora resta circoscritta la particolare problema per cui è data. Ora, l'erigere il quesito dell'evidenza dell'autocoscienza a rappresentativo dell'incognito criterio della certezza universale, significa sì assumerlo sotto il punto di vista logico, ma comporta anzitutto che il problema venga posto sotto termini di relazione non già fra il criterio di realtà e quel contenuto che fa del «Cogito» un fatto particolare e privilegiato, bensì fra il medesimo criterio e quanto nel «Cogito» vi è di meno specifico ed essenziale. In altre

……

-121-

parole, Descartes abbandona ogni premessa ed ogni presupposto, ma nondimeno riesce a qualcosa se sa immediatamente della propria esistenza pel fatto che non può dubitare senza pensare. Ma del «Cogito» egli si interessa meno per sancire in una definizione il rapporto intercorrente fra questo possesso cognitivo – che non abbisogna di assenso – e i suoi termini – in virtù dei quali la coscienza si identifica con l'esistenza -, che per scoprire un criterio che leghi la forma del «Cogito» alla possibilità di una conoscenza in generale. A ciò si aggiunga che quella esaltazione di primo principio, per cui il pensiero, che conosce se stesso, non dubita di sé ed è certo della propria esistenza e conseguentemente della propria necessità e sufficienza, implica il trapasso da un semplice giudizio di esistenza a un giudizio di valore, in cui già è in sintesi il pensiero moderno sin nelle sue ultime conseguenze.

Noi affermiamo che l'intuizione del «Cogito» era un acquisto nel puro campo della conoscenza e che nel fatto di non averlo assunto come tale nel suo contenuto, ma nella sua forma logica, è da ricercarsi lo squilibrio gnoseologico che si riassetterà in Descartes soltanto con l'appello alla trascendenza. E come è vano ricercare la sorgente del suo razionalismo nel puro «Cogito» della proposizione, non significando esso se non la generalità del contenuto di coscienza, piuttosto che nel pancriticismo, fondato sulla dubitazione, così è inesatto riferire gli elementi del suo cosiddetto realismo più all'impulso di non romperla con la tradizione che all'adesione ad una

indeterminata formula: il rapporto, allora, fra questa e i dati di una metafisica dell'essere sarebbe stato giustificato solamente quando fosse stata soddisfatta l'opposizione della definizione dell'evidenza al valore del nuovo principio fondamentale. Il bisogno perciò di attribuire validità al primo e l'inesistenza di alcuna dimostrazione logica per la seconda, impongono l'interposizione del fattore teologico. Poiché, dunque, per lui il problema del conoscere ha da essere risolto prima del problema dell'esistere e poiché l'uno è stato posto in modo tale che l'altro non può ricevere che una sola soluzione possibile, si vedrà il dio cartesiano intervenire nella gnoseologia e nella metafisica e l'intera concezione rinviare via via

……

-122-

l'uscita dal dilemma al limite estremo in cui si erge insuperabile il dualismo delle sostanze. La progressione è evidente:

1º) La conoscenza, che è possesso della verità, non può offrire come dato immediato se non l'autocoscienza: la chiarezza e la distinzione, d'altra parte, sono argomenti di verità e quindi regola di cognizione. Il rapporto fra i due principi è tale che l'evidenza intuitiva dell'autocoscienza partecipa della verità in quanto chiara e distinta, ma non tutto ciò che appare chiaro e distinto può dirsi fornito della medesima evidenza intuitiva. Se si vogliono accettare entrambe le norme, ma a un tempo scinderle l'una dall'altra, onde il principio logico non si confonda con quello psicologico, si impone di sostituire l'evidenza immediata con la testimonianza divina, anche se limitata a dotare di realtà la chiarezza e la distinzione delle idee apprendibili come tali.

2º) L'applicazione della norma logica alle idee, rappresentative di un reale che col pensiero non sembra mantenere relazione alcuna di esistenza, vale a dire alle cosiddette idee avventizie, ha dato luogo ad elementi concettuali chiari e distinti, in virtù dei quali tale realtà nella sua essenza appare costituita di determinazioni intelligibili – grandezza, figura, moto, modi simili -. Ma non usciamo con ciò da quei confini che la proposizione dell'autocoscienza ha fissato attorno al pensiero: rinasce ancora il motivo idealistico. Affermare, infatti, che la conoscenza sensoriale dell'oggetto è esclusivamente relativa alla coscienza in cui si verifica e che solo l'atto cognitivo razionale può adeguarne la realtà, significa ancora una volta ricondurre tale realtà all'io la cui conoscenza è intuitiva e la cui facoltà essenziale, il pensiero, è l'unico certo ed indubitabile che l'uomo possiede. Quindi, sia negando validità all'immagine percettiva sia attribuendone alla rappresentazione del puro intelligibile, la conoscenza dell'oggetto permane soggettiva né viene risolta la questione della sua essenza: la questione della sua esistenzialità autonoma e della corrispondenza dell'esistente al pensato, in quanto richiede un processo dal pensare all'essere e dall'essere all'esistere, processo che tuttavia dovrebbe liberarsi da quella coincidenza del

……

-123-

pensare e dell'esistere che attuerebbe nell'essere in nome del primo principio, deve di necessità risalire a un fondamento teologico; la necessaria veracità intrinseca alla divinità si sostituisce anche qui all'esigenza immanentistica del «Cogito», coonestando la corrispondenza a un razionale di un reale la cui esistenza è indipendente dalla coscienza. La nozione di una essenza, che esiste di un'esistenza sufficiente a se stessa senza necessitare di alcun atto autocosciente, non è di natura razionale, non risponde cioè al criterio della norma logica e su di essa quindi potrebbe esercitarsi la dissoluzione del dubbio.

3º) L'elaborazione del «cogito, sum» prova la sufficienza del pensiero nei confronti della propria esistenza, il che, in termini di razionalismo, si esprime mediante l'attribuzione dei distintivi di chiarezza e distinzione. Non vi può essere sufficienza di esistenza se non là dove è una entità o cosa che attraverso la manifestazione di un proprio attributo essenziale, quindi in certo modo

mediante se stessa, fonda la propria realtà esistenziale: il pensiero, adeguando nell'intuizione originaria se stesso, si presenta come attributo di una res, che non sarà che res cogitans. D'altra parte le idee chiare e distinte della realtà corporea, partecipano della medesima sufficienza all'esistere, in virtù di un fondamento teologico che subentra in metafisica all'immediato psicologico. Applicando il medesimo criterio della metafisica dell'essere, si ottiene una seconda entità che manifesta i propri attributi nelle determinazioni intelligibili. Le due entità o sostanze, pel diverso fondamento di esistenza, non tollerano alcun reciproco rapporto: l'essenza dell'una coesiste all'essenza dell'altra in virtù della sufficienza di attributi, tali da rendere inconcepibile l'interdipendenza e gnoseologica e pragmatica. E qui il dilemma è perfetto: o l'ingerenza della divinità e il conseguente determinismo teologico oppure la salvaguardia del concetto di libertà e la dogmatica mediazione della ghiandola pineale.

La gnoseologia di Descartes, dunque, non può non mettere capo alla divinità, appunto perché la nostra cognizione, considerata sia nella sua assolutezza che nella corrispondenza del concetto intelligibile ad un reale razionalmente ordinato, necessita di una garanzia

……

-124-

che non possiede: di qui l'introduzione degli argomenti teologici. Ora, che cosa può ricavarsi dall'esperienza cartesiana, se non che la necessità di fondare la conoscenza su di un fattore alogico di trascendenza è in funzione dell'impossibilità intrinseca alla coscienza di fuoruscire da sé con i medesimi mezzi di cui si è valsa per riconoscersi, una volta che il pensiero pretenda di muovere da se stesso come dall'unica realtà assoluta? Si vuole che non si dia cognizione che non si fondi sull'autocoscienza? Allora delle due l'una: o la proposizione dell'«Io sono», riconosciuta intimamente connessa a quella dell'«Io penso», rivela tosto la sua funzione esclusivamente esistenziale, quando se ne riscontri incompatibile la rivelazione dell'essere con la dipendenza da un pensare che non adegua l'essere; ovvero palesa una inscindibile unificazione di essere e di esistere nel pensiero e conseguentemente dimostra che la medesima unificazione si verifica altrove solamente a patto che, contraddicendosi, si pretenda ritrovare nella coscienza l'esistenza di un'entità che non è coscienza. Nell'uno e nell'altro caso il pensiero pone se stesso come dato che non può essere superato.

Bergson, allorché nella sua opera dimostra di accettare la filosofia come la scienza delle nozioni di tutto il reale, il cui centro è un asse di rotazione identificantesi con una dottrina gnoseologica, si prefissa con ciò stesso una direttiva nella quale si debbono radunare gli sviluppi precedenti del pensiero: in primo luogo, non è lecito applicarsi all'esame della cognizione da una posizione che presupponga la conoscenza come rapporto di termini noti, ma si impone di assumere soltanto i dati che la coscienza possiede immediatamente; d'altra parte poi, dal momento che riesce difficile non attribuire all'atto della cognizione il carattere relazionale, l'evidenza dei soli fattori soggettivi si giustappone al concetto di relazione e lo corregge in quello di relatività. Come conseguenza della prima premessa si ha il soggettivismo gnoseologico, come superamento della seconda si ha la negazione di ogni conoscenza, nella sua autonomia di problema: giacché la conclusione relativistica, nonostante la perfetta organizzazione delle sue membra, non è in grado di giustificar se stessa, non resta che elidere il trascendentalismo mediante

……

-125-

una metafisica dell'immanenza, in cui la soggettività dell'essere si sovrapponga alla soggettività del conoscere.

Ma quantunque – giàlo si è detto – anche Bergson si prefigga di dare soluzione al problema cognitivo muovendo da quelli che unicamente si danno come fattori noti, vale a dire dai dati della

coscienza, nondimeno vengono poste presupposizioni tali che la trascendentalità e delle forme e degli oggetti, acquisiti tramite le forme, riesce sufficiente a spiegare non soltanto la relatività gnoseologica, ma anche la conoscenza medesima, come fatto di rapporto. In altri termini, se la coscienza si ripiega su di sé a cogliersi nell'atto in cui conosce, dovrà ammettere la propria autonomia di fronte al conosciuto, e nella sua natura e addirittura nella sua esistenza, ma non potrà confutare che, qualora l'autonomia risulti autosufficienza solo nei riguardi del termine da conoscere, non già nei confronti dell'atto stesso del conoscere, si verificheranno condizioni atte da un lato a giustificarne la natura, dall'altro a superarne il relativismo. Che se poi appare evidente doversi raccogliere i dati della conoscenza sotto i due principi del molteplice e dell'unità, tanto il molteplice quanto l'unità parteciperanno alla relatività dell'acquisito, né sarà lecito estendere la loro azione o meglio la loro facoltà di illuminazione oltre i limiti della comprensione intellettiva. Questa allora trova la sua dignità soltanto nell'essenza della condizione che fa della cognizione un rapporto, ma da essa riceve pure i limiti di una sua possibile applicazione, postulandosi quindi un atto del conoscere che non sia rapporto e che, come tale, si sottragga alle esigenze di molteplice e di unità, che si impongono al reale ridotto a intelligibile.

Infine, se le categorie dell'unità e della molteplicità attestano colla loro presenza della relatività del conoscere, ogni facoltà la cui azione sia da esse condizionata, dovrà assumersi sotto il medesimo punto di vista, e, quindi, non potrà in alcun modo differenziarsi l'intelletto dalla sensibilità né per l'apprensione del reale – in quanto questo deve di necessità sottrarsi all'una e all'altro – né per le condizioni della funzione, se è vero che tanto i dati di quel che riguarda la sensibilità quanto i dati di quel che interessa l'intellezione, partecipano delle medesime caratteristiche di distinzione,

……



di indipendenza reciproca e di individualità: concetto e percezione saranno complanari, cioè dotati del medesimo ufficio dinanzi al reale e soggetti alle medesime forme.

Da tutto ciò è dato capire che il superamento del soggettivismo gnoseologico, nei suoi due aspetti di evidente esistenza del cognito e di apprensione della sua natura, la negazione di una qualsivoglia relazionalità dell'esistente, la riduzione delle condizioni trascendentali ad un'unica forma, che improntererebbe sia la percettività che l'intelligenza e ne renderebbe i dati definibili secondo i principi logici del molteplice e dell'unità, non possono assumersi come immediati, se non a patto di flettere il tutto all'incontrovertibile dogmatico. Sono tutti in realtà subordinati a una definizione dell'insieme gnoseologico, nella quale appunto si riscontrano proprietà atte a salvaguardare la vitalità del problema della conoscenza.

Questa, che noi chiamiamo definizione, in quanto non si limita a stabilizzare il gioco che le forme compiono manipolando il reale, ma investe l'atto cognitivo completo e di riflesso lo stato psichico di esso, quello che suole denominarsi cosciente, soddisfa alla duplice esigenza che l'ha richiesta: da un lato, invero, riesce a determinare i motivi della trascendentalità, dall'altro vi aggiunge una sfumatura per cui la trascendentalità pone se stessa e al tempo stesso il proprio superamento. Riducendo l'elaborazione gnoseologica del dato alla suprema condizione dell'«Io penso», cioè all'autocoscienza, Kant – ripetiamo – si vede costretto: *a*) a richiudersi entro una barriera di soggettività insuperabile; *b*) a dare fra le forme pure e la condizione da esse postulata una relazione che è di identità di natura; *c*) a fondare, come conseguenza estrema, uno stato che non è bastevole a se stesso, almeno per la relatività, la quale non può non consistere in un rapporto.

L'appello invece di Bergson a quel che, pur coinvolgendo l'intera cognizione, non interviene tanto nel meccanismo, quanto nella determinazione delle condizioni che debbono soddisfarlo, e perciò non partecipa come grado gerarchico alla funzionalità, gli consente per

l'opposizione o, se si vuole piuttosto, per l'estraneità di natura: *a*) di offrire a scopo di equilibrio la condizione del condizionante; *b*) di dotare di autosufficienza la propria relatività; *c*) di ritrovare

……

-127-

nel termine stesso supremo gli elementi per spezzare l'assolutezza de soggettivismo.

Il travaglio che affanna Descartes e Kant, è di ritrovare nell'ambito della coscienza, che essi si son posta come unico dato assoluto, un fattore che li conduca al di là dello stesso pensiero. Anche Bergson muove dal pensiero: ma nella coscienza non ricerca fattori che argomentino dell'esistenza formale di ciò che nell'idea è oggettivo; ritiene sufficiente, al contrario, ad attestare tale esistenza il modo della forma del pensiero. L'intera coscienza allora sarebbe argomento per l'esistenza di qualcos'altro dalla coscienza.

Ma qual è la valutazione che Kant e Descartes in particolare, la filosofia moderna in genere fanno dell'atto cognitivo? I termini, in cui lo risolvono e i criteri che gli sovrappongono non sono forse da ritenersi in funzione di quella particolare determinazione di valore di cui lo investono? Si è definita critica una filosofia che ridà autonomia al problema della conoscenza. Ora, l'autonomia, di cui parla il criticismo, significa indipendenza e priorità del contenuto della sua soluzione su qualsiasi altro dato, mediante il quale si pretenda dichiarare il reale; significa ancora antecedenza logica del problema del conoscere sul problema dell'essere e, di conseguenza, soggezione di questo a quello: il termine distintivo possiede, quindi, una dignità che va limitata alla procedura delle argomentazioni. Di fatto, se si considera l'essenza o la natura della cognizione e il punto di vista da cui possono riguardarsi, anche le filosofie che non vogliono riconoscerle una autonomia in quanto problema, non gliela negano in quanto atto, nel senso cioè che non ritengono possibile definire la conoscenza con altri mezzi che non siano quelli teoretici. Che se autonoma va definita la condizione di chi determina di persona lo stato in cui costituirsi e manifestarsi e le leggi cui sottomettersi, non sarà difficile ammettere che, quando si dà l'atto cognitivo fine a se stesso, lo si erige ad autonomo. Si sottopongano i criteri o le forme o i modi con cui la coscienza conosce alla formula secondo la quale si concepisce il tutto, e dalla diversità di questa mutuino quelli la loro differenziazione: il dato gnoseologico ha pur sempre la sua finalità in questo che rende noto l'ignoto o stabilisce un rapporto di corrispondenza sicura ed evidente fra sé e ciò

……

-128-

di cui è rappresentazione. Si dichiari, al contrario, che la formula, lungi dal determinare un criterio, è schiava di norme che la mente umana è incapace di rigettare, perché conoscere significa imporre un ordine o un sistema secondo le norme: la conoscenza è ancora significazione dell'ignoto al pensiero, senza alcun altro fine che quello di rendere il pensiero ricco di nuovo possesso, anche se la sua ricchezza è rappresentata da una moneta il cui corso è valido soltanto per i suoi domini. In entrambi i casi conoscere vuol dire - per usare un'espressione cara a Bergson - contemplare. Per questo la autonomia essenziale può, in Kant, accordarsi con l'autonomia funzionale in virtù dell'autocoscienza, nella sua duplice azione contemplativa e trascendentale. Sfera della pratica e sfera della teoria vengono scisse violentemente, le conseguenze di questa non infirmando le condizioni di quella. Per questo l'autonomia essenziale, in Cartesio, si sottrae all'autonomia funzionale, grazie al fondamento teologico, che limita l'autocoscienza alla semplice azione contemplativa. E, nel pensatore, grande è lo sforzo di distinguere la contemplazione dalla pratica, in quanto il criterio della sua speculazione metodica riguarda solo la conoscenza. Dovunque interviene una finalità, inficiata di elementi di attivismo pratico, ivi trova confine ogni certezza e dignità teoretica. Perché alla coscienza si riconosce competere la contemplazione e l'attività pratica, ma

tale è la loro indipendenza reciproca che il pensiero, volto alla pura speculazione, è signore di sé ed è atto a servirsi di mezzi che in modo alcuno possono riguardare l'azione.

Il circoscrivere le funzioni della coscienza e in particolare della ragione all'ambito rigidamente esclusivo della pura contemplazione e il farne a un tempo l'unico termine e immediato delle nostre cognizioni, inducono in tal modo Descartes a ricercarvi i criteri della logica e parimenti il presupposto assoluto che li convalidi.

In Bergson, al contrario, si ritrova come presupposto che la relatività o autonomia funzionale dell'atto conoscitivo respinge l'adeguazione della rappresentazione al reale in nome di una norma metodica, al tempo stesso che non tollera accordo alcuno con l'autonomia essenziale. L'eliminazione del «Cogito» dall'elaborazione del dato comporta la fondazione di una eteronomia essenziale

……

-129-

del problema gnoseologico, di un'eteronomia cioè non come la intende Kant quando la rinfaccia come vizio alle posizioni dogmatiche in genere, ma presa nel senso che, se la condizione assoluta che è cagione di inadeguatezza del cognito al reale, pone fra sé e le norme che ne regolano la sistemazione e l'ordinamento un'opposizione di natura, l'intero mondo della conoscenza viene a gravitare e a dipendere da una legge che non può esser ricavata dalla sua stessa sfera e a costituirsi in uno stato che è tale meno per la sua finalità che per la sua funzionalità.

Non possiamo seguire il suo processo interpretativo, se prima non avvertiamo l'urto, che egli ha colto, fra l'autosufficienza del conoscere come problema e la conseguente vanità del conoscere come risultato, e il successivo tentativo di ricercarne le cause profonde sia nella riduzione dell'indagine alla proposizione dell'autocoscienza sia nell'assunzione autonoma del fatto cognitivo. Che egli ricerchi e rinvenga un'unica formula, che da un lato interpreti e giustifichi il nostro pensiero, quando conosce, e dall'altro lo sorregga e lo completi nella sua funzione elaboratrice, non si può spiegare in maniera diversa: per lui la trascendentalità richiama sino a tal punto la eteronomia essenziale che, se la proposizione critica è l'unica conseguente a se stessa, non soltanto non si può dare l'una senza l'altra, ma la prima impone la seconda. Il relativismo gnoseologico impone che il fatto di conoscere ritrovi la propria finalità in una sfera opposta a quella in cui sembra attuarsi. D'altra parte, questa, che rispetto alla natura dell'atto è semplice descrizione, è destinata ad assumere la caratteristica di suprema norma condizionante, non appena si presenti il problema kantiano dell'insufficienza delle forme trascendentali che chiameremo intermedie.

La Condizione per eccellenza, da cui dipendono tutte le forme elaboratrici, il principio che fonda l'eteronomia della cognizione, coincidono nell'azione, come in quella che interessa l'unica sfera che si contrapponga all'atteggiamento riflessivo e teoretico, la sfera della pratica. Togliamo alla nozione di attività in genere, di azione in particolare, ogni sfumatura che tenda a renderla immanente alla coscienza e ne limiti la portata alla semplice modificazione conforme alla natura dell'essere. Non resta allora che accettarla nella sua

……

-130-

significazione normale di mutamento che si opera su di un altro essere. In tal modo la concepisce Bergson. Di conseguenza, se l'uomo entra in un rapporto di conoscenza per stabilire e soltanto per stabilire fra sé e ciò che conosce una relazione pratica, la sfera della cognizione, assieme a tutto ciò che la riguarda, appare in funzione di un interesse attivistico e quelle, che sotto un punto di vista sono le condizioni del conoscere, si dimostrano essere, sotto il punto di vista assoluto, le esigenze dell'agire.

Non sarà più lecito parlare di un trascendentale nel relativismo bergsoniano, se è vero che il termine riguarda un atteggiamento disinteressato della coscienza. E la relatività gnoseologica non potrà più giustificarsi semplicemente con l'adottare una organizzazione di strumenti logici, il cui risultato è fenomenico, vale a dire adeguato al soggetto, ma inadeguato all'oggetto. Lo strumento della coscienza produrrà ancora il fenomeno: ma questo, che là è tale in relazione ai mezzi dati per la contemplazione, qui si dichiara non potersi comprendere, come fenomeno, se non riferito a un atteggiamento pragmatico. Il fenomeno, per Bergson, media fra l'oggetto e la necessità intrinseca alla coscienza di ripiegarsi sull'oggetto e di possederlo, per asservirlo ai propri bisogni esistenziali. La forma condizionante cessa di essere un assoluto e diviene un relativo, se considerata quale mezzo che l'uomo possiede per impadronirsi delle cose, in vista di uno scopo che nulla ha che fare con la conoscenza delle medesime. Se conosciamo soltanto per conoscere e se le vie che il dato percorre sono di tal fatta da modificare la struttura di ciò che accolgono non appena esso vi penetra, la coscienza, che col suo occhio può spaziare solo sul reticolato di quelle vie, non è in grado né di assicurare che i suoi dati non sono tali quali vi entrarono né di provare il contrario.

Il fenomeno non offre argomenti per la propria assolutezza, ma, d'altra parte, non prova neppure, la propria discordanza da ciò che è stato chiamato noumeno, in vista appunto di una siffatta polarità. Ma si stabilisca, al contrario, che la legge fondamentale della dottrina gnoseologica sta nel definire la conoscenza e l'azione come due attività legate l'una all'altra, in una dipendenza di mezzo a fine. Le condizioni sembrano immutate: ma si tratta soltanto di

……

-131-

un'apparenza. Di fatto, nel primo caso la coscienza appare avvinta alle sue condizioni, perché queste, non potendo ricevere giustificazione da null'altro che da se stesse, mancheranno di un qualsiasi punto di riferimento da cui si possa mirarle, erigendosi quindi ad assoluto ineliminabile. Nel secondo caso, quantunque la relatività sia tale da non potersi definire né reale né apparente e il fenomeno continui a sussistere nella sua indeterminatezza essenziale, nondimeno la dipendenza o, piuttosto, l'identificarsi della sfera della contemplazione con la sfera della pratica consente da un lato una certezza di esistenza, in quanto il rapporto in sede di attivismo deve essere reale, dall'altro la possibilità di un giudizio sul fenomeno, che è quanto dire la possibilità di una conoscenza assoluta, che adegui la natura dell'oggetto. Infatti, se la conoscenza, che chiameremo fenomenica, è di fatto un aspetto, quello cosciente, di una delle tendenze esistenziali, e se questa tendenza attesta dell'esistenza di qualcosa d'altro dalla coscienza, ci sarebbe forse data la facoltà di istituire un rapporto diretto con questo qualcosa d'altro, qualora trovassimo il modo di entrare in relazione con esso indipendentemente da ogni finalità pragmatica.

L'identificazione di cognizione fenomenica e di azione non elide la nozione di contemplazione: potrà, tutt'al più, attribuirle un significato nuovo. La pragmaticità della conoscenza stabilisce il relativismo, inteso come accettazione del dato senza facoltà di assenso o di giudizio, ma, oltre al fatto che non racchiude la coscienza in se stessa, in quanto rende certa l'esistenza dell'oggetto su cui deve applicarsi, ci avverte che indagando su di essa non esauriamo tutta la realtà del soggetto: qualcosa di questo ci sfugge, qualcosa però che non ne è il noumeno,vale a dire l'inconoscibile essenza, ma semplicemente quell'oscuro, quell'indistinto, quell'incosciente, da cui si leva – voce assoluta e indubitabile – l'urgenza dell'azione. Questa organizza e sistema secondo i propri fini ed esigenze quella parte su cui può esercitarsi la riflessione, ma, con ciò stesso, ci avverte che il tutto non si esaurisce in essa, ma semplicemente se ne serve. Superare l'atteggiamento della riflessione significherà abbandonare la prassi che l'esistenza ci impone.

Ora, far ciò sarebbe impossibile, se tutti gli elementi che la psicologia

……

-132-

ha rinvenuto e catalogato nella coscienza fossero entrati a far parte del meccanismo della conoscenza pragmatica; un dato, però, ne è rimasto escluso, perché non necessario. La molteplicità dispersa e caotica della percettività si organizza, dice Kant, nei concetti secondo l'elaborazione che subisce da parte delle categorie. Ma ciò non sarebbe possibile se la diversità e dispersione, insite nella pluralità sensibile, non si raccogliessero lasciandosi sottendere dal senso di identità che la coscienza possiede nell'atto del pensiero, vale a dire dalla certezza che noi abbiamo in noi stessi di esistere sempre identici nei successivi istanti in cui pensiamo. L'autonomia essenziale del fatto della cognizione richiedeva l'ulteriore intervento dell'autocoscienza, perché fosse fondata l'autonomia funzionale.

La funzione pragmatica, invece, della cognizione non necessita del senso di identità cosciente, affinché la pluralità dei dati si organizzi e costituisca nella succedentesi diversità in cui si presenta, una conoscenza. Se è l'azione che determina la conoscenza e se quelli che divengono i dati della conoscenza costituiscono, in definitiva, ciò che nell'oggetto interessa il soggetto ai fini della prassi, avremo una molteplicità in vista della pluralità delle esigenze che possono muovere all'azione, ma il raccogliersi di questi molteplici impulsi attorno all'unico centro che agisce, la coscienza, - vale a dire il senso di identità che la coscienza ha di sé non come pensiero, ma come pura attività pragmatica, ovvero la permanenza immutata di un centro biologicamente organizzato i cui bisogni di esistenza si traducono in impulsi all'azione – è sufficiente ad adempiere alle funzioni demandate all'autocoscienza.

La coscienza, racchiusa entro la sfera della pratica, pensa per agire, e nell'azione ritrova la propria identità di esistenza, così come la molteplicità degli atti di pensiero si giustifica con la pluralità delle esigenze, che sono altrettante determinazioni funzionali o modi dell'azione, in funzione della diversità del punto di applicazione in cui la sua unità sostanziale deve frazionarsi. Le forme condizionanti assettano la pluralità o addirittura la determinano in vista dell'azione – donde la eteronomia gnoseologica; questa, d'altra parte, con la sua unicità, sottesa alla diversità delle determinazioni, e col senso di identità che dona alla coscienza che l'esercita, si erge a punto di

……



riferimento della molteplicità dei dati fenomenici, e consente l'esplicazione della funzione delle forme – donde il suo compito, diciamo così trascendentale.

Questo, dunque, è il fondamento della dottrina della conoscenza di Bergson: che se poi o che ci si soffermi su questa in particolare e vi si rinvengano i motivi non solo di una limitata teoria della conoscenza, ma di una dottrina ricca di psicologia e di metafisica, oppure che ci si attenga alla pura presupposizione che riduce ogni indagine alla pregiudiziale di una risoluzione del problema gnoseologico, sia nell'uno che nell'altro caso l'indirizzo pragmatico sembra a Bergson l'unico atto a fornire premesse sufficienti a una concezione dell'universale. La definizione data dell'istinto e dell'intelligenza, l'organazione delle molteplici determinate vitali in una visione evoluzionistica, la cosmologia che è al tempo stesso cosmogonia e l'incentrarsi delle varie definizioni sulla teorica della durata, vanno debitori della loro genesi all'indirizzo pragmatico, per cui «conoscenza e azione sono… soltanto due aspetti di un'unica e medesima attività». Conoscere un oggetto vuol dire saperne l'eventuale od attuale rapporto di azione che intercorre fra noi ed esso: per raggiungere tale sua conoscenza si deve pensarlo. Pensare, quindi, non vuol dire conoscere, se per conoscenza si intende la contemplazione o, meglio, il possesso disinteressato del vero. Il relativismo, per conseguenza, diviene in lui sinonimo di pragmaticità. Fra la soggettività della cognizione e l'anelito al possesso del reale, vale a dire alla metafisica, si frappone un fattore che determina la prima e partecipa a un tempo della seconda. Questo fattore, che è l'azione, ci dice che la traduzione in termini concettuali dell'esistente non adegua l'originale, ma contemporaneamente ce ne fornisce la

ragione, cioè la determinante logica, e ci illumina di nuova luce quel lavoro di pensiero che il criticismo kantiano si era limitato a definire e a descrivere. Che cosa sarà allora la metafisica se non un'adesione disinteressata alle cose? se non un loro possesso immediato, alieno da ogni finalità esistenziale?

I grandi sistemi dogmatici sono andati dal pensiero alle cose, ritenendo quello un fedele specchio di queste. I criticismi, empiristici o trascendentale, rivelano che la specularità del pensiero è applicabile

……



soltanto a lui stesso. Per gli uni e per gli altri il concetto è un assoluto e spetta alle cose adeguarglisi o meno.

L'indirizzo pragmatico per la virtualità ad esso inerente di trascendere se stesso, sancisce un rapporto fra la metafisica e il pensiero, rapporto che è di estraneità e a un tempo di superabilità, se il compito di quella è di muovere dalle cose al concetto per riconoscere la coincidenza che in esso si attua della relatività con l'ufficio pratico. Il pensiero, dunque, non offre né nega una metafisica: l'una è indipendente dall'altro, sia pel modo con cui entrambi si applicano all'oggetto sia per gli strumenti di cui tutt' e due si valgono. L'azione si incarica di mantenere fra di essi una relazione di polarità che non degeneri in dualismo.

Un platonismo latente ha pervaso ognora la concezione e la soluzione del problema cognitivo: la coscienza contempla e, immobile nella sua attitudine, coglie qualcosa, o che queste siano ombre suscettibili di ritrovare il loro corpo in virtù di un criterio qualsiasi immanente o trascendente, o che siano corpi destinati a smaterializzarsi in ombre a causa di una ineluttabile deformazione subita nell'atto.

Si neghino questo disinteresse, questa inerzia, questa passività e si senta nell'atteggiamento gnoseologico uno sforzo doloroso contro una resistenza tenace. Molti, che furon detti problemi, riveleranno la loro inconsistenza o assurdità, molte, che rimasero incognite, troveranno la loro soluzione. Tale è la certezza di Bergson.

## CAPITOLO III

# L'APPLICAZIONE DELL'IDENTITÀ DI PRASSI E CONOSCENZA

Esaminiamo la coscienza nell'atto con cui - almeno a quanto siamo abituati a sentire nell'attività immediata – viene a contatto con le cose, senza chiederci né se queste esistono né se il contatto è possibile, senza cioè muovere da alcuna presupposizione dogmatica o dal dubbio accolto per sistema, e limitiamoci alla pura riflessione di quanto appare normalmente, ed usualmente viene accolto dal senso comune. Sorgono e ci si presentano delle immagini, che Bergson indica indifferentemente col termine di «percezioni» o di «sensazioni», e che vengono considerate come altrettante fotografie che formiamo in noi contrapponendoci agli oggetti. Quando tali immagini sembrano derivare dall'interno nostro, per uno sforzo di rievocazione, e non paiono trovar la loro occasione in un esterno corrispondente, a questi fatti interiori che si danno con un sigillo di soggettività, come quelli il cui senso è estroverso, diamo un altro nome e li chiamiamo ricordi: così fra la percezione e il ricordo non vi è differenza né per la loro realtà formale né per la loro realtà oggettiva, ma si distinguono in virtù di una sfumatura, di una proprietà intrinseca che li accompagna e che dà loro una determinata nota temporale. Alla percezione, l'immagine attuale, e al ricordo, l'immagine attualizzata, Bergson applica, in quanto fattori di conoscenza, il principio della pragmaticità gnoseologica.

Perciò l'interrogativo posto a presupposizione dell'intera interpretazione

……



riguarderà non tanto le questioni di genesi e di valore, ossia il rapporto che intercorre fra la percezione e il ricordo da una parte e quel complesso di immagini particolari che chiamiamo il corpo dall'altra, quanto la loro funzione nei riguardi della coscienza e delle cose. Ma che cosa rappresentano di fronte al soggetto che li pone, la percezione e il ricordo? quale interesse rivestono? quale senso assumono non appena si danno? L'intervento del motivo attivistico si impone, data la sua natura di premessa sistematica; ma questa, che ha tutto l'aspetto di una intromissione ipotetica, attende di ricevere validità della giustezza dell'argomentazione. Alla risposta a quelle domande si giunge, insomma, con un discorso che non appartiene decisamente a nessun tipo di ragionamento. Non si può certo dire che Bergson accolga il principio dell'azione come un criterio della cui validità facciano a priori fede o particolari condizioni formali o particolari condizioni gnoseologiche: egli, infatti, è sempre alieno dal fermarsi alle forme delle cose, non tanto perché relativista, quanto perché già dai suoi primi passi si è accorto che quella chiarezza e distinzione che confortano tanto l'intelletto umano sono le caratteristiche meno atte a dargli la sicurezza di un possesso veritiero e scientifico; d'altra parte, il motivo pragmatico ha animato la sua meditazione molto tempo prima che un ulteriore approfondimento lo abbia fatto consapevole della necessità di allacciare il termine del suo cammino ai lontani inizi e di dare nome e cittadinanza a un modo di conoscere di cui egli si è servito senza preoccuparsi della sua validità e inerenza al campo gnoseologico. Non è quindi il caso di parlare né di deduzione né di sillogismi. E neppure si può trovare in Bergson un elenco di osservazioni e di descrizioni fenomeniche che, condotte con omogeneità di metodo e con sereno disinteresse al risultato, finiscano per imporre un'unità: si parla di percezioni, di ricordi, di concetti, di giudizi e di atti istintivi; ma si consideri ogni singolo punto e si cerchi se la sua mente ha condotto un'indagine descrittiva aliena da premesse o da interventi di atteggiamenti preesistenti, e

se attraverso tale indagine sia giunto alla scoperta di un punto comune a tutti, e, quindi, alla determinazione originaria, quella che consente la definizione e la legge; si vedrà che nel bel mezzo di un esame si fa appello a qualche principio o criterio la

……

-137-

cui presupposizione è evidente, o di cui, se non altro, si può dire esser stato preso di sana pianta da una precedente speculazione e trasportato nell'argomento che interessa sul momento, a costituire il sussidio e il presidio di qualche interpretazione: di conseguenza, il procedimento induttivo non è il tipo puro della sua discorsività. Infine, è difficile dichiarare il principio dell'azione come una pura ipotesi, che la mente abbia comunque raggiunto o per qualche adesione oscura alla propria realtà o in nome di un tentativo a cui la difficile situazione e l'intrico formatisi nel campo gnoseologico la sospingevano, ipotesi sempre pronta a lasciarsi respingere qualora inadeguata alla soluzione dei vari problemi o ad imporsi se trovata atta a chiarire e avviare il ragionamento verso conclusioni che la realtà sottoscrive in pieno: neanche il processo per teoria accetta entro i suoi limiti di classe il discorso di Bergson. Eppure non mancano tracce ora dell'una ora dell'altra via razionale. Qui l'azione, formulata come il fondamento della percezione e della percezione-ricordo, è un'ipotesi da accogliersi dapprima come principio immediatamente accettabile nella sua validità, e il criterio che allora si pone ha tutta la portata di un assioma da cui è dato procedere nel calcolo e nella deduzione, ma la cui assolutezza e validità restano indimostrate; là, invece, la funzione pragmatica delle immagini coscienti viene postulata come un'ipotesi che attende verifica; gli argomenti, allora, che dovrebbero richiedersi a sostegno dell'interpretazione teorica, verranno forniti via via che si procede nell'indagine; la verità e l'accettabilità delle conseguenze estreme testimonieranno della verità e attendibilità della proposizione d'origine, e ciò che da principio vien posto ipoteticamente si modifica a poco a poco in una tesi la cui dimostrazione va cercata nella somma totale delle singole soluzioni dei problemi parziali. In ultimo, non mancano pagine, in cui il giudizio della funzionalità della percezione in particolare e della conoscenza in generale non assume l'aspetto di un principio che la coscienza accoglie intuitivamente nella sua validità: in esse per ciò che si riferisce all'azione, Bergson non si appella né a lumi naturali né a idee chiare e distinte né a intuizioni primigenie, ma all'azione giunge come a un dato che necessariamente compare come

……

-138-

elemento e principio dei termini in cui il conoscere può essere frazionato e distinto. In definitiva, abbiamo un intrecciarsi di motivi, di spunti, di vie, il quale finisce col fare apparire l'azione come un fondamento della conoscenza di cui deve ancora esser fornita la convalida decisiva. Da che cosa dipenda, in verità, tale mancanza di un criterio metodico inalterato e preciso non saprei dire con sicurezza; posso tuttavia guardare a tale sovrapposizione e intersezione di tre processi razionali come al risultato di due forze: da un lato, della tendenza insita nell'animo di Bergson a togliere qualunque confine netto e preciso e a lasciar sempre ogni aspetto in una specie di configurazione dai contorni sfumati, tali da poter facilmente conglobarsi e inserirsi nei contorni di altre entità; dall'altro, della sovrapposizione di un atteggiamento descrittivo e conclusivo al primo atteggiamento indagatore e introspettivo. Infatti, in primo luogo, la consapevolezza costante delle larghe aperture verso la metafisica che si aprono nella sua teoria del conoscere, lo porta continuamente a tener d'occhio non solo l'indagine sul fenomeno, ma anche le conseguenze di tale indagine, e, quindi, a guardare a quel principio pragmatico come a una determinazione dalla quale ci si tiene più a trarre le conseguenze di quanto non ci si preoccupi di dimostrarne la validità di principio; dall'altra, al procedimento meticoloso seguito nell'*Essai*, per cui il lettore sente costruirsi sotto le sue stesse mani le proposizioni e le definizioni, si viene sostituendo una metodica, sempre

più rigida in sé, che tende a comporre più che ad analizzare, a concludere più che a definire. E questo finisce in fondo per dispiacere, sia perché uno avverte nitidamente entro di sé che la proposizione della pragmaticità costituisce, forse, un aspetto reale e fondamentale del conoscere e che essa non è tanto il cardine del sistema di Bergson, ma un punto realmente rivoluzionario e destinato a infiniti sviluppi; ma anche perché si nota che il problema essenziale della funzionalità pragmatica dell'atto conoscitivo ha finito per diventare uno strumento di costruzione, quando ci sarebbe stato e ci sarebbe ancora infinito lavoro da compiere per vedere il come, il se, il donde della sua validità e per applicare la sua inserzione nella gnoseologia non solo nel campo che attorno a questa direttamente si stende,

……

-139-

ma anche in quello logico che dovrebbe essere riportato e comparato al nuovo criterio, per vedere sino a che punto il principio stesso sia accettabile.

Rimango, tuttavia, convinto che non abbiamo che fare con una semplice ipotesi, con una teoria eretta a formula generale ed universale. È vero che, nell'atto di determinare la conoscenza attraverso l'azione, ci si vuole opporre a una teoria, la cui premessa aveva condotto a tali antinomie ed oscurità da far dubitare del suo valore; è vero che a un motivo fondamentale che riempie di determinate sfumature la sfera dell'indagine teoretica, si vuol sostituire una nozione sovvertitrice, in virtù della quale il problema gnoseologico ci volga un'altra faccia e ci consenta di accostarlo per altri sentieri; è vero che si vuole o mutare o spostare il perno di una metodologia. Vale a dire, esistono parecchi spunti di natura volontaristica o desiderativa, e si innestano nel processo discorsivo dei fattori che hanno larga attinenza con l'ansia metafisica, quando addirittura non ne scaturiscono. Ma è altrettanto vero che, a fianco, cogliamo delle osservazioni e delle note originali che non sono certo venute a Bergson dal suo bisogno di dar pace a sé e agli altri con una costruzione del mondo – costruzione che ha il destino di esser definitiva, anche se lui non vuole ammetterlo; è altrettanto vero che il suo occhio ebbe l'acume, e la tregua necessaria ad esercitarlo, di applicarsi freddo e indifferente a certi fenomeni conoscitivi e di scorgere in essi un aspetto che non solo ne modificava l'essenza e il destino, ma era capace anche di intaccare a fondo certi problemi ormai sepolti, in apparenza, come quello degli universali. In altre parole, nella progressiva descrizione e interpretazione dei vari modi con cui la coscienza conosce, Bergson ebbe la facoltà geniale di scorgere un lato nuovo e, se non rivoluzionario, destinato prima o poi a diventarlo.

Per rendersi conto di ciò, basta ridurre ad alcuni punti generali la vasta serie di osservazioni che egli fa sulla percezione, sul ricordo e sull'intendimento. Appunto grazie a una tale catalogazione ci metteremo in grado di seguire la strada che egli batté e di capire come in lui mai si possa nettamente distinguere ciò che è

……

-140-

acquisizione di processi anteriori da ciò che è dato di sviluppo di conseguenze e di conquiste.

Per la verità, ci si può facilmente accorgere che tutte le note ricavate dal nostro filosofo si raggruppano attorno a tre punti fondamentali ognuno dei quali costituisce il carattere identico e comune su cui è dato introdurre nella varietà una classe. Abbiamo, quindi, tre classi le quali comprendono non solo tutto ciò che riguarda il piano della percezione e della rappresentazione per immagini, ma anche il piano della scienza e della rappresentazione per concetti; e questa identità di caratteristiche non solo non suscita stupore, dal momento che già dovevamo aspettarcelo dal comune atteggiamento relativistico, ma costituisce appunto anch'essa uno dei motivi che consentono di scoprire in Bergson un inamovibile punto di vista sotto cui il problema della conoscenza vien riguardato.

Il primo punto si riduce a una censura e dà luogo a una classe che potremmo chiamare storica. Si passano in rassegna le diverse sistemazioni e interpretazioni che son state date del conoscere, razionalismo e empirismo, kantismo e materialismo, e si notano le conclusioni a cui han dovuto di necessità giungere. Di due ordini son queste, secondo che riguardano la facoltà del percepire o quella dell'intendere, e in entrambi gli ordini presentano qualcosa di inaccettabile. Si tratta, allora, di vedere che cosa mai si inserisce tra premesse e conclusioni, qualcosa che non può non essere tale da viziare tutto il processo. L'atteggiamento censorio si applica anzitutto alla definizione di semplice copia che si deve dare della percezione, quand'essa sia ordinata a un conoscere esclusivamente disinteressato e puramente rappresentativo: di qui, incertezze, discordanze, aporie. Lo stesso atteggiamento si ripiega sull'intelligibilità, la cui definizione si vede soggetta a progressiva riduzione, fino a diventare quella di una facoltà i cui modi, le cui strutture, i cui risultati sono un possibile che ha l'atto in sé, non fuori di sé: di qui ancora incertezze, discordanze, aporie.

La seconda classe la possiamo chiamare indagativa come quella che nasce da un impegno di ricerca e di descrizione, il quale prescinde da presupposti soggettivi o da antecedenti storici. Alcune proprietà della natura della percezione e del concetto rivelano, sia

……

-141-

se prese in se stesse sia se poste in rapporto con ciò da cui gli stati sembrano dipendere, un'identità di funzione: basta, allora, definire quest'ultima e trasferirne l'intima realtà agli stati.

Ma, come più volte s'è visto, l'animo di Bergson non è per nulla soddisfatto di una freddezza di raziocinio e di una sete di interpretare, sazia di se stessa; c'è in lui il bisogno di dare a sé un quadro che non solo abbracci tutto il mondo, ma possa anche esser vero e fedele specchio del mondo; d'altro canto, urge in lui lo sforzo continuo di tener presente quella corrente interiore che ha descritto ed esaltato nell'*Essai*, corrente fatta di novità perenne, di attività e di creatività e destinata ad alimentare ed assicurare la libertà umana. E in tutto ciò troviamo il terzo spunto, quello dell'indimostrabile e del metafisico, attorno a cui s'articola la terza classe, quella dogmatica. Si susseguono, così, le affermazioni sul carattere di attività che è proprio della coscienza; continuo è l'appello a un'impossibilità di concepire la coscienza come uno schermo che accetta supinamente immagini o come un aggeggio che accosta e connette, secondo schemi rigidamente meccanici, idee.

Percezione e ricordo si considerano di solito operazioni psichiche disinteressate: la coscienza riproduce, rappresenta e rievoca, e, rievocando, rappresenta di nuovo: in questi suoi atteggiamenti elementari appare priva di ogni finalità. L'attitudine cognitiva sarebbe per sua natura aliena da qualsiasi teleologia, intendendo con ciò che l'atto con cui si conosce ritrova le ragioni di essere, e di darsi, in se stesso, appunto in quanto atto di contemplazione. Nel termine di rappresentazione è racchiusa l'ipotesi di giudizio sulla dignità della conoscenza; se rappresentazione significa quadro o pittura del reale, ossia traduzione in un linguaggio di alcunché che esiste in altro linguaggio, senza l'aggiunta di nulla di nuovo, l'uomo conosce appunto e soltanto perché riproduce, e la sua riproduzione – ammesso che tale sia la percezione – si origina semplicemente dal bisogno affatto disinteressato di conoscere. Possono le immagini entrare in rapporto con le esigenze dell'azione, ma in tal caso nulla vi è di più che una interferenza reciproca di due sfere autonome, essendo un altro modo, un'altra attività della coscienza a far ricorso alle immagini, ad appropriarsene, diciamo così, per adattarle alle

……

-142-

proprie determinazioni: qui si ritrova meno una esigenza di differenziazione o un giudizio di priorità dell'una sfera sull'altra, che il riconoscimento al pensiero in generale della indipendenza e dell'autosufficienza.

Ora - afferma Bergson – reputare atti disinteressati le operazioni semplici della conoscenza, farne dei dati alieni da tutto ciò che non sia contemplazione, significa fare del modo dello spirito un duplicato, una copia più o meno conforme del mondo della materia, sia che entrambi sussistano l'uno accanto all'altro, sia che a materia dia luogo alla coscienza come a suo fenomeno, sia che essa venga ridotta a pura costruzione cosciente. Le difficoltà che il problema della conoscenza offre, quando non lo si riguardi dal punto di vista logico, ma lo si intenda come ricerca delle condizioni per cui la coscienza può attingere la realtà e agire su di essa e, quindi, entrare a far parte attiva della materia e, viceversa, consentire che la materia entri in gioco reale e concreto entro di lei, nascono appunto dall'aver preteso di ridurre lo psichico e il materiale, tramite la percezione e il ricordo, a delle riproduzioni e a dei duplicati l'uno dell'altro. Le diverse interpretazioni – interpretazioni, le quali vengono denominate, a seconda del valore attribuito al rapporto che si stabilisce fra la coscienza che conosce e il termine che è conosciuto, materialismo, dualismo volgare, idealismo, nelle due differenti sistemazioni di Berkeley e di Kant – sono tutte caratterizzate dall'accettazione di un comune criterio di giudizio che è presente nel momento in cui si assumono percezione e ricordo come i dati primi su cui si deve esercitare il proprio lavoro. La indagine sulla percezione e sul ricordo, sul loro valore e sulla loro natura, si ferma al lato esterno, alla forma sotto cui si presentano. Si potrebbe dire che le diverse correnti che posero in sé un campo del conoscere non si discostano affatto dal senso comune, in quanto sia le une che l'altro procedono astraendo la percezione e il ricordo da quell'unità cosciente in cui si danno: e, poiché una volta astratti, la percezione si presenta come un'immagine attuale, il ricordo come un'immagine attualizzata – immagini, quindi, entrambe di cui tutt'al più si può dire che si accompagnerebbero a una certa sensazione di estraneità in un caso, mentre nello

……



altro ne andrebbero esenti-, percezione e ricordo non possono divenire altro che la riflessione di ciò che esiste fuori di noi. E il problema, allora, diventa questo: se, come e fino a che punto la riproduzione sia esatta o valida. Ma in ciò si è inserito un processo di astrazione, che, come tutti gli atti del tipo, ha spezzato una unità, quell'unità in cui percezione e ricordo vivevano non come stati della coscienza – secondo un modo in cui la coscienza avrebbe potuto vivere senza la loro rispettiva presenza, ma come atteggiamenti della coscienza; la rottura dell'unità ha condotto a ignorare il rapporto che deve pure esistere fra il motivo della presenza nella coscienza di un fenomeno del tipo ricordo e del tipo percezione, e il carattere fondamentale della coscienza che è l'azione e il comportamento. Al contrario, una volta che si sia ricostituita tale unità e si siano riguardati la percezione e il ricordo come atteggiamenti della coscienza, secondo un vincolo che non consente né astrazione né considerazione autonoma, si dovrà ristabilire un rapporto fra la percezione, come immagine attuale, e l'azione, come potenzialità pragmatica presente, fra il ricordo, come immagine attualizzata, e la condotta, come potenzialità pragmatica presente arricchita dalla esperienza passata.

L'attribuzione di una finalità alla conoscenza, l'imposizione di un limite a cui tendono incessantemente le varie determinazioni gnoseologiche, comportano un nuovo indirizzo nella visione dei rapporti fra coscienza e materia e consentono di rendere reciprocamente complementari gnoseologia e metafisica e, conseguentemente, di affrontare il problema dell'essere. Quanto allo stretto problema della conoscenza, non appena accettiamo percezione e ricordo nella loro finalità pragmatica, rimuoviamo le incertezze o le discordanze cui le differenti teorie danno luogo, senza che siano in grado di eliminarle. Si consideri la coscienza un fenomeno contingente della materia, un fenomeno cioè che può non verificarsi, ma la cui presenza in ogni modo non è causa efficiente,

vale a dire non è atta ad intervenire e a modificare il complesso fenomenico fondamentale ai cui margini vive. Chi potrà, allora, di esso dare la ragione, la causa, la finalità o la modalità? Ma, se gli stati elementari della coscienza, particolarmente quelli riguardanti la funzione cognitiva

……

-144-

sono o antecedenti o proseguimenti di una determinata situazione delle cose e, sia nell'uno che nell'altro caso, tendono ad atteggiare una parte di esse nei confronti del tutto, a prepararla e a dotarla di mezzi idonei a dominarlo e a servirsene, una tale concezione, pur non rispondendo a tutte le domande, rinnega la pregiudiziale materialistica, che, una volta riconosciuta l'esistenza di una coscienza, pretende relegarla in un confine donde può solo assistere e accompagnare il processo fenomenico. La finalità pragmatica della conoscenza postula una coscienza indipendente dalla materia, ma tuttavia capace di inserirvisi e di parteciparvi attivamente. L'idealismo si pone di fronte al mondo come di fronte a un complesso di immagini e, allo stesso modo del materialismo, vi distingue due piani od ordini, l'ordine delle immagini soggettive e l'ordine delle immagini oggettive. Le prime godono di un'assoluta libertà, in quanto si succedono le une alle altre senza che sia dato scoprire al di sotto nessun schematico canone che ne regoli la successione, e senza, quindi, che sia dato introdurre né la previsione né la possibilità di procedere da un'immagine data [[*alle**]] altre successive, o a ritroso o in avanti. Le seconde, invece, paiono soggette a un vincolo reciproco tale per cui, posta l'una, è sempre possibile ricavare da essa l'ordine delle altre che l'hanno preceduta o di quelle che la seguiranno. Le immagini della classe soggettiva presentano un'altra caratteristica, di essere tutte vincolate a un'immagine privilegiata, quella del corpo, una volta posta la quale si dà immediatamente la serie discontinua e indeterminata di tutte le soggettive. D'altra parte, il corpo, a sua volta, si inserisce sul piano delle immagini oggettive con le quali si lega in quella catena di cause ed effetti che consente la scienza, che è quanto dire la previsione del futuro e la deduzione dal passato. Ma, mentre il materialismo si limita a ignorare il problema delle percezioni come stuolo di immagini che non son soggette ad alcuna legge e ne riduce la realtà a un'esistenza periferica, con tutte le conseguenze di cui sopra, l'idealismo inverte la direzione di marcia e si sofferma su questo gruppo di indeterminati, sforzandosi di ridurre ad esso tutto l'esistente. Il che andrebbe benissimo, se nella loro indeterminatezza fossero in grado di accogliere il determinismo e la successione regolare che regna in esse

……

-145

allorché trapassano al piano oggettivo. Ma, poiché resterà sempre fermo che, data un'immagine, se la si riporta al piano della coscienza e ne si fa una percezione, essa di per sé, in quanto percezione, vincolata all'immagine corpo, darà sempre luogo a un'altra immagine la cui esistenza non ritrova affatto la propria ragione nella precedente, mentre se la si proietta sul piano dell'extra-cosciente, e ne si fa un'immagine autonoma, di per sé darà sempre luogo a un'altra immagine e a una sola, le cui ragioni son tutte nella sua antecedente e la cui realtà non può essere altra da quella che è, l'idealista è necessariamente portato a ridurre progressivamente il valore di questo determinismo all'indeterminismo del piano soggettivo. E ciò non provocherebbe alcuna reazione, se ciò che si è voluto negare in sede di astratta teoria, vale a dire la validità della scienza concepita come manipolazione delle immagini indipendentemente dalla loro soggettività o relazione all'immagine privilegiata del corpo, non continuasse imperterrita a mantenere in sede pratica intatta la propria consistenza e a conseguire risultati la cui portata vittoriosa non si lascia affatto scalfire dalla censura di un ragionamento che è partito da particolari presupposti. E questi, in definitiva, non son altro che la pretesa di voler conservare alle percezioni il loro ruolo, vagheggiato dal senso comune e, più o meno consapevolmente, accettato dalla meditazione, di figure specchiate di altre immagini, vale a

dire di atti disinteressati della coscienza. I quali presupposti conducono, da un lato gli idealisti a volere, forse con maggiore aderenza al reale, partire dall'immagine riflessa e considerare questa come l'unica realtà, con la conseguenza di dover ridurre l'intelligibile – ossia la contemplazione delle immagini in sé – a qualcosa che ha tratto alimento dal mondo della percezione, dall'altro a dover ricorrere immediatamente a dei provvedimenti per coonestare le conseguenze cui sono giunti con l'imperturbabile sicurezza di questo mondo di intelligibili che continua a sostenere le sue pretese e a confermarle con le sue conquiste. In altre parole, l'idealismo, per quanto si sforzi di eliminare l'abisso fra sensibile e intelligibile, cade in difficoltà ancor più gravi di quelle in cui ha finito per trovarsi il materialismo: questo, con beata semplicità, ha chiuso gli occhi sulla percezione e si è affidato all'intelligibile e alla

……

-146-

scienza, per trovarsi poi più tardi alle prese con uno choc morale, quando dovette fare i conti con quella esigenza di libertà che l'uomo, nonostante tutti i possibili ragionamenti, continuava a sentire; quello, in seguito al persistente ridursi dell'intelligibile al sensibile, si accorse di aver fatto solo un bel gioco di parole, perché la realtà continuava a mantenere in sé la divisione e questa non risultava affatto spiegata e superata dalla riduzione: proseguì, allora, lungo due strade divergenti. O inserì fra i due piani il concetto di possibilità, facendo delle immagini oggettive delle sensazioni possibili e delle immagini soggettive delle sensazioni reali, il che però ridona sì autonomia al piano che si era voluto assorbire, ma non spiega affatto come possa un'entità vivere secondo la determinatezza fin che resta sul piano del possibile, mentre si trasforma in qualcosa di indeterminato non appena trapassi al piano dell'attuale; oppure fece dei due piani due mondi distinti, il primo dei quali ricco della sua libertà e della sua alogicità, il secondo invece destinato a perderle entrambe in virtù dell'intervento attivo di qualcosa che preesiste e coesiste ad entrambi e che, reale deus ex machina, entra in opera non appena una stessa immagine sale dall'uno all'altro piano. Le tre posizioni dell'idealismo, quella che riduce l'intelligibile al sensibile, quella che inserisce il fattore possibilità fra i due e quella che fa dell'intelligibile un sensibile arricchito di entità che non dipendono da esso, o battono contro lo stato reale dei fatti o con le proprie rappresentazioni non adeguano quanto intendono rappresentare, o debbono far ricorso a degli elementi estranei che introducono come strumenti sovraggiunti, affinché il loro rappresentato adegui il reale. E sia nell'uno che nell'altro caso la loro soluzione non è che un tentativo di deviare la marcia di fronte a un'aporia invalicabile: l'inintelligibilità della percezione intesa come rappresentazione disinteressata e la incapacità di adeguare sensibilità a intelligibilità fin che l'una e l'altra vengono considerate facoltà di compiti e finalità esclusivamente speculativi. L'idealismo, particolarmente quello inglese, conservando alla percezione il preteso compito speculativo, «non riesce a passare dall'ordine che si manifesta nella percezione all'ordine che [[*si**]] manifesta nella scienza, vale a dire dalla contingenza

……

-147-

con cui le nostre sensazioni sembrano succedersi, al determinismo che lega i fenomeni della natura». Per questo, come si è visto, finisce con l'introdurre la nozione di «sensazioni possibili». Kant, d'altra parte, la difficoltà l'incontra nel passaggio dall'intuizione sensoriale all'intendimento intellettivo, dando l'una il libero e vario succedersi delle immagini, legandole l'altro in una successione e in un condizionamento reciproco in cui l'effetto è rigidamente commisurato alla causa: e qui all'eterogeneità si ovvia con l'intervento di principi logici. Ma forse che anche Kant non riguardò alla percezione come a un fattore di cognizione puramente speculativa, cioè disinteressata?

Qualunque pensatore si sia posto a considerare la percezione in sé e l'abbia isolata dall'elaborazione e dalla particolare situazione in cui viene a trovarsi quando sia inserita in un vincolo di rapporti intelligibili, ha dovuto riconoscervi due caratteri particolari che non possono trovare nessuna giustificazione e nessuna intelligenza fin che si assuma tale percezione nel suo carattere puramente formale. Nella percezione in sé non c'è nulla che ne ponga necessariamente l'esistenza e non c'è nulla al tempo stesso che l'escluda: se s'immagina una linea a mo' di circonferenza, si darà necessariamente l'equidistanza di tutti i suoi punti dal centro e, al contrario viceversa, l'equidistanza di tutti i punti di una linea da un centro darà necessariamente una circonferenza; ma se nell'istante A e nel luogo B percepisco una circonferenza, né l'istante né il luogo sono tali da imporre necessariamente la percezione di una circonferenza, tanto più se questa è di un particolare colore e suscita un certo numero di sensazioni tattili e olfattive: la percepisco senza che nella circonferenza percepita vi sia nulla che imponga o precluda il suo essere, non in quanto circonferenza, ma in quanto percezione. D'altra parte, la percezione non costituirà mai un susseguente necessario, e non c'è catena di percezioni che possa stabilire il proprio ulteriore anello in un modo e soltanto in quel modo, e non in un modo diverso: ogni atto futuro compiuto su di una circonferenza dà luogo a una situazione necessaria, a una situazione cioè che rispetto a quell'atto non può essere altro da quella che è e che perciò può essere prevedibile,

……

-148-

in funzione sempre di quel determinato atto; se tracciamo un segmento che, toccando il perimetro, passi per il centro, otteniamo due spazi uguali entro il cerchio e due segmenti uguali sulla circonferenza; l'uguaglianza degli spazi e dei segmenti è necessaria e non può essere altra da quello che è, una volta che sia stata provocata. Ma se in una successione di istanti $A^n$ e di luoghi $B^n$ ricevo una serie di percezioni, non c'è necessità alcuna che nell'istante A + 1 e nel luogo B + 1 nella mia coscienza si dia una percezione tale da poter essere preceduta dalla catena antecedente, vale a dire nella catena non c'è nulla che ponga necessariamente tale percezione e non un'altra. Infine, non esiste nessuna situazione complessa nel cui quadro debba necessariamente inserirsi una sensazione ed una sola; quando giungo al quadrivio che debbo attraversare tutte le mattine, so di trovarmi di fronte a due arterie che s'incontrano e s'intersecano, e so, di conseguenza, che uno dei quattro angoli dell'intersezione rimarrà sempre delle stesse dimensioni che aveva nella situazione passata, dimensioni che non saranno se non la differenza fra un angolo giro e la somma dei restanti tre; ma anche se ogni mattina la quarta arteria offriva un determinato colore che spiccava in un particolar modo rispetto a quello delle altre tre, non posso affatto dedurre che tale colore rimanga identico e dell'identica differenza, dal fatto che quegli altri tre non son cambiati. E, poiché chiamiamo contingente ciò che non dà in sé necessariamente la propria esistenza e che, d'altra parte, non ha tale esistenza necessariamente imposta da uno o più antecedenti cronologici, e che, infine, di tale esistenza non riceve la necessità dalla situazione in cui si trova, dichiareremo contingente la percezione, sapendo che contingente volta a volta significa possibile, indeterminata e libera. Ora, dati tali caratteri, nessuna dottrina che faccia della conoscenza un atto disinteressato e, con ciò, la riduca a se stessa, ritenendo il conoscere una semplice acquisizione di noto, riuscirà mai a giustificare ai propri occhi e agli altrui la percezione, sia presa in se stessa che riportata all'altra manifestazione gnoseologica dell'intendimento. Già abbiam visto che cosa succede a voler mettere d'accordo un fenomeno di contingenza, quale la percezione, con un dato di necessità, quale l'intellezione.

……

-149-

Ma si prenda pure la percezione in sé: è logico che si dovrà finire per toglierle qualunque validità. Infatti, se si può dire di conoscere solo quando si può necessariamente prevedere tutti i componenti di una situazione, vale a dire solo quando la rappresentazione ottenuta attraverso la conoscenza è necessaria, universale, eterna – e questa, si noti, è l'esigenza che è insita in tutti coloro che pongono il campo della conoscenza, idealisti o materialisti o criticisti che siano - , un atto cognitivo, quale la percezione, che ha, come sue, tutte le caratteristiche contrarie a quelle assunte per definizione, non potrà affatto essere assunto come un valore gnoseologico. Ed è questa la conclusione a cui giungono sia gli empiristi, i quali per aver dovuto, date le premesse, ridurre l'intelligibile al sensibile, hanno tolto dignità alla conoscenza, sia i materialisti che si son salvati da questo pericolo relegando la percezione in un limbo in cui, unica fra tutte le cose che esistono, non ha alcuna ragione d'essere, sia i criticisti, i quali apparentemente han lasciato una ragion d'essere alla percezione, ma per farne un semplice strumento dell'intelletto. Ma, a parte questo, nessuno riesce a definire non tanto la percezione, quanto quei suoi caratteri di possibilità, di indeterminismo, di libertà, e, quindi, nessuno riesce a inquadrare la percezione nell'universo. Il che è ancora imputabile a quel significato letterale con cui il conoscere viene assunto: se conoscere significa acquistare del noto, un'entità che ha in sé solo della possibilità, non sarà affatto fonte di notorietà, non tanto per la più o meno dimostrabile corrispondenza all'oggetto di cui è rappresentazione, quanto per lo squilibrio che si inserisce fra l'oggetto che dovrebbe essere necessario nell'ambiente in cui si trova e la sua immagine che ce lo dà solo come possibile; così, se conoscere vuol dire stabilire una determinatezza tale che, data una catena, ogni anello debba essere ciò che è in virtù dell'essere dei suo antecedenti, è logico chiedersi quale dignità si possa attribuire a un atto conoscitivo la cui caratteristica è quella di non poter mai divenire anello di nessuna catena e stato il cui essere è determinato dagli antecedenti e determinante i susseguenti. E, ancora, se la conoscenza è l'individuazione immutabile di un dato la cui fissità è in funzione della fissità di una situazione, non si saprà mai in che modo inquadrare

……



un atto che non sarà mai funzione di alcuna cosa diversa da sé. Ma se si sposta la definizione data del conoscere, o meglio se si muta la determinazione generale di ogni atto del conoscere, e al disinteresse gnoseologico si sostituisce l'interesse pragmatico, è possibile forse rendersi conto delle caratteristiche della percezione e, al tempo stesso, ridonare alla percezione quel valore in campo di conoscenza che le tradizionali premesse non riescono a conservarle. In primo luogo, l'indipendenza della percezione dalla situazione, ossia la parzialità della percezione, dipenderà allora dalla parzialità dell'azione, ossia dal limitato interesse che un'azione prende per un'intera situazione: un'immagine che entri in contatto con un complesso d'immagini con lo scopo di agire su di esse, dovrà necessariamente operare sul complesso una selezione che sarà in funzione degli scopi e degli strumenti del suo agire, e se parte della sua azione sarà la percezione, questa non potrà non essere selettiva, e, quindi, parziale. In secondo luogo, se fra tutti i tipi di azione l'immagine fa suo quello che pone fra l'impulso e l'attuazione un certo lasso di tempo, e tale intervallo mette al servizio di una facoltà di scelta fra un certo numero di attuazioni, è logico che le percezioni, divenute strumenti di azione distanziata nel tempo e libera negli strumenti, godranno di una possibilità e di un indeterminismo che non sono se non i concomitanti caratteri formali che simmetricamente rispondono alle profonde proprietà sostanziali.

La fondazione consueta del conoscere, la fondazione che potremmo chiamare amorfa in quanto fa della cognizione un complesso di atti che non sono passibili né di determinazione né di indeterminazione – come quelli che non ritagliano la propria struttura e consistenza in una sfera più ampia di quella che essi stessi costituiscono – se la si pone di fronte alla percezione, riguardata sotto il punto di vista del secondo dei due caratteri che le son propri, si trova costretta ad accettare lo stato delle cose senza riuscire affatto né a chiarirlo né a giustificarlo, senza, in altre parole, essere in

grado di inquadrarlo in quell'universo che è la coscienza: e, ciò facendo, vien meno a uno dei grandi bisogni del pensiero, che è al tempo stesso uno dei grandi pilastri indirettamente delle teorie gnoseologiche e direttamente del giudizio e della valutazione che

……

-151-

esse danno degli strumenti del conoscere, intendo la necessità di sistemare un rapporto di una qualunque natura, causale teleologico strumentale, fra un dato e una situazione parziale la quale a sua volta sia inserita nel tutto; infatti, solo allora il dato è conosciuto, quando, attraverso la determinazione analitica dei vincoli che legano la sua esistenza a quella di una parte del tutto, sia possibile per la mente trascorrere dal tutto al dato e dal dato al tutto, come se fra dato e tutto esistesse un'unità, e la differenziazione consistesse in una semplice disgiunzione operata per analisi dalle abitudini cognitive della coscienza. Cominciamo col considerare tutto ciò che esiste, e sia per non avventurarci in una terminologia fondata su presupposti metafisici sia per rimanere aderenti alle cose così come sembrano a un primo sguardo, chiamiamo ogni elemento che fa parte della totale esistenza immagine: immagine è la percezione, immagine l'oggetto percepito, immagine il corpo che percepisce. Consideriamo, ora, una stessa immagine che non sia il nostro corpo, sotto i due punti di vista di percezione e di oggetto percepito: sotto il primo punto di vista essa ritrova le proprie ragioni di essere in un'altra immagine e in una sola, quella del corpo, sotto l'altro punto di vista le ritrova nei vincoli di causa e di effetto che la legano all'universo delle altre immagini. Nel primo caso la percezione A, che è immagine trae esistenza sia dalla posizione del nostro corpo, sia dalla direzione dei sensi del corpo, sia dall'attenzione con cui tutto l'essere vivente si lega ad essa, nel secondo caso l'oggetto A', che corrisponde alla percezione A e che è anch'esso immagine, vien concepito esistente al di là di qualunque corpo e di qualunque posizione di esso, al di là di un qualunque atteggiamento di un altro oggetto e di un qualsiasi interesse che quest'ultimo possa sentire per esso. Abbiamo, dunque, che fare con una duplice forma di esistenza di uno stesso dato, duplice forma che non è se non la traduzione in termini causali di quell'opposizione contingenza-necessità che abbiam visto sopra, da un punto di vista puramente descrittivo e non genetico, esser la prima delle due caratteristiche della percezione. Infatti, se nella prima forma di esistenza la percezione è in funzione del corpo, è chiaro che nell'ambiente percettivo e in un complesso di percezioni avremo sempre una successione di funzioni,

……

-152-

vale a dire un susseguirsi di immagini che saranno ognuna quel che è, non in relazione alla precedente e alla seguente, ma in rapporto al corpo del cui atteggiamento, disposizione, attenzione, son frutto, e ognuna di esse non costituirà per nulla un anello di una catena, ma il raggio di un ventaglio, facente capo a un medesimo centro che ha in comune con gli altri raggi: lo spostarsi di questo centro o il suo modificarsi in un qualunque modo avrebbe di necessità dato luogo a raggi e a ventagli differenti; per questo, la ricostruzione scientifica sul piano della pura percezione è un assurdo. Ma, di contro a questo ventaglio, o meglio a questo numero indefinito di ventagli, si pone una vera catena in cui immagine si sussegue a immagine secondo un criterio di filiazione causale e con una possibilità di previsione, che nella prima posizione manca completamente o è attuata con l'intervento della memoria; e nella catena non compare nessuna immagine che abbia la facoltà di attrarre e raggruppare attorno a sé, capricciosamente, le altre a mo' di ventaglio, perennemente oscillante e mutevole. Nello stato di percezione, quello a ventaglio, l'immagine giustifica la propria esistenza non da sé e in sé, e la sua situazione è, in fondo, quella che il corpo le ha scelto; nello stato di condizione a catena, l'immagine giustifica la propria esistenza da sé e in sé, in quanto la propria natura e struttura rivela nella propria composizione quei fattori che ne consentono, in virtù del

rapporto di causa e di effetto, l'inserzione nella catena, e la sua situazione è quella che le viene dalla sua stessa entità interiore, in quanto questa, per i suoi vincoli di filiazione e di genitura, la pongono in quel punto e solo in quel punto dello spazio e del tempo.

Il secondo carattere, quindi, di cui debbon tenere conto coloro che fanno oggetto di studio la percezione, è quello della sua dipendenza ed eteronomia. Ed è a questo secondo carattere che ci si deve rifare se si vuol intendere a fondo il primo, quello della contingenza. Chiunque osservi se stesso nel momento in cui diventa centro di percettività, nota il sorgere di un numero più o meno grande di immagini, la cui quantità, la cui qualità, i cui mutamenti sembrano tutti dipendere dallo stato e dai movimenti del proprio corpo. L'atteggiarsi in un modo o in un altro di questo, il suo spostarsi,

……

-153-

il suo trovarsi in una certa condizione o in un'altra, costituiscono dei fatti a cui si ricollegano necessariamente l'essere e il modo delle percezioni. La percezione, allora, appare strettamente vincolata al corpo in generale, e, in particolare, a quella parte di esso che è il sistema nervoso; con un'immagine di similitudine potremmo paragonare il corpo a una sorgente di un campo magnetico e le percezioni ad oggetti capaci di risentirne l'influsso: l'esercizio del campo suscita la disposizione degli oggetti, come un mondo che si articola attorno al centro che è la sorgente; le sue variazioni trovano immediata corrispondenza nella variazione di disposizioni e di aggregazione degli oggetti. La percezione diviene, dunque, uno stato eteronomo, in quanto conforma la propria esistenza e il proprio stato all'esistenza e allo stato di un'immagine, che, pur potendo anch'essa diventar percezione, si distingue da tutte le altre per la capacità che ha di influire su di esse, capacità che queste non posseggono non solo nei loro rapporti reciproci, ma anche nei confronti dell'immagine corpo. D'altra parte, se pensiamo che la presenza del corpo, la sua sistemazione, la sua struttura particolare, consentono alla percezione di esistere, e che, al contrario, o all'assenza del corpo o a un'alterazione della sua struttura e della sua sistemazione corrisponde la non esistenza della percezione, dobbiamo riconoscere come la percezione debba andare a ricercare le ragioni della propria esistenza al di fuori della propria essenza. E ancora, se una serie successiva di modificazioni del corpo trova riscontro in una catena di percezioni, ognuna delle quali non allaccia nessun rapporto con la precedente, e se, data una serie di percezioni, quella immediatamente susseguente non può esser dedotta né prevista in quanto una qualunque deviazione nel comportamento del corpo può riflettersi o in un arresto o in una deviazione della serie ordinata delle sensazioni, l'impossibilità di preordinare lo stato futuro del piano percettivo in funzione delle condizioni attuali non è che la traduzione in termini sensoriali della variabilità delle condizioni percettive in virtù della facoltà che è data ad una di modificare tutte le altre. Infine, se data una situazione particolare in cui più percezioni entrino regolarmente in rapporto l'una con l'altra, non potremo mai asserire che la presenza

……

-154-

costante di tutte, ad esclusione di una, assicuri alla situazione l'esistenza e l'esistenza secondo il modo in cui sempre si è data, ciò ancora è da attribuirsi al fatto che la permanenza di un rapporto reciproco nel piano percettivo non è che la corrispondente simmetrica della permanenza di vari atteggiamenti e mutamenti corporei che conservino inalterate le loro modalità e la loro reciproca relazione. In altre parole, le tre condizioni per cui dobbiamo dichiarare contingente la percezione non sono che l'effetto della sua eteronomia. Perciò il problema della contingenza della percezione si trasforma nel problema del rapporto fra le percezioni e quell'immagine privilegiata che sembra condizionarle tutte.

Si potrebbe obiettare che a noi è realmente dato solo il primo modo di esistenza delle immagini, mentre il secondo è posticcio e supposto. L'obiezione ha il suo peso come quella che fa appello alla banale impossibilità del soggetto-corpo di uscir di se stesso per cogliere l'immagine inserita in una catena e non in un ventaglio. Ma si tenga presente che l'obiezione è in fondo corrotta da due errori: in primo luogo, la presunzione che quando si parla di immagini si intenda dire percezioni, o, almeno, stati del tutto analoghi o identici a quello di una percezione; in secondo luogo, l'uso bivalente di uno stesso vocabolo, «esistere», sotto due forme distinte. Se la percezione è immagine raggruppata attorno ad altra immagine e in certo modo calamitata da questa, non è possibile applicare il principio di commutazione che è valido per tutte le uguaglianze: qui, infatti, non si ha che fare con un'uguaglianza, ma con una somma, essendo la percezione un'immagine sì, ma un'immagine più qualcosa. D'altra parte, quando sopra si diceva che esistono le immagini organizzate attorno al corpo e quelle organizzate su se stesse, il verbo esistere non aveva altra portata che quello di «esserci», mentre per chi fa l'obiezione precedente, esistere significa nell'un caso «esserci entro di noi», nell'altro «esserci fuori di noi». L'argomentazione di Bergson è, in fondo, più semplice: in un modo, il primo, le immagini si piegano a una dipendenza soggettiva di situazione e di esistenza, nell'altro a una dipendenza oggettiva di situazione e di esistenza. È questa la riduzione ai minimi termini di un intreccio complesso di materi aedi spirito, coscienza e oggetto,

……

-155-

sensazione e intendimento, in cui le varie componenti intrecciantisi hanno sempre fuorviato la postazione del problema. E il problema è questo: perché una stessa immagine è percezione, mentre contemporaneamente resta immagine? Le dottrine della conoscenza che si son mosse dalla base della contemplazione, necessariamente debbono escludere dal loro calcolo l'immagine-percezione se vogliono salvaguardare a se stesse una certa validità; oppure, viceversa, se con giusto processo non si sentono di chiudere gli occhi su di un dato di fatto reale, debbono ridurre tutto il conoscere alla percezione, con la conseguenza di spogliarsi di ogni valore. Quella dipendenza soggettiva di esistenza e di situazione, propria dell'immagine che sia percezione, appare qualcosa di strano: non si riesce a capire perché una delle immagini si dia a organizzare attorno a sé, secondo il suo capriccio, le altre. Ma se questa organizzazione non è un capriccio, ma un bisogno, e se il bisogno non è che un impulso a stabilire un particolare tipo di rapporto fra sé e il resto che sta fuori di sé, è chiaro che l'immagine-corpo trasformerà le immagini in immagini-percezioni non per contemplazione, vale a dire per un atto che risulterebbe inutile e ingiustificato al livello gnoseologico della percezione, ma per una finalità, cioè per un interesse particolare. L'identificazione dell'interesse con la prassi, cioè con la creazione di nuovi rapporti, al di là di quelli genetici, è la caratteristica che ha posto la teoria della conoscenza di Bergson.

La teoria che fa della percezione cosciente un dato pragmatico, come quella che delle cose accoglie quanto possa interessare una «virtuale» azione o di esse sulla coscienza o della coscienza su di esse, giustifica la contingenza dell'immagine sensoriale; questa, infatti, non riguarderà né la riproduzione della cosa nel linguaggio della coscienza né un rapporto speculativo fra essa e gli oggetti, ma soltanto una relazione che, essendo interessata, toccherà non il tutto, bensí una parte.

Sinora, o riflessioni di ordine teorico o il tentativo di un nuovo criterio metodologico sembrano sottendersi alla funzionalità pragmatica della conoscenza. Ma l'aderire nel giudizio ai confronti e riferimenti storici trascura premesse più vive e aventi maggior attinenza con la originalità del pensiero. La dottrina contemporanea

……

-156-

del parallelismo psico-fisico, racchiusa entro il limite dell'interesse psicologico, serve, se non altro, a dimostrare l'esistenza di una certa connessione fra le condizioni di particolari organi somatici e lo stato del fatto cognitivo elementare, o meglio la dipendenza reciproca che può verificarsi fra le rispettive condizioni. Che risulti difficile mantenere a tale teoria un carattere empirico o convenzionale, senza che a mano a mano trascorra in un principio metafisico, è indubitabile: di ciò si accorge Bergson, e la sua costruzione muove appunto dalla negazione di un qualsiasi uso che di essa possa farsi nell'interpretazione del fatto di coscienza. Tuttavia non può non riceverne quanto di positivo e di meno speculativo contiene: non è dato negare un'attinenza dell'immagine percettiva cosciente con quel gruppo di immagini che chiamiamo il nostro corpo, e in particolare con quell'immagine della cui variazione o modificazione la percezione cosciente sembra funzione. Questo nondimeno non comporta affatto una dipendenza né nell'un senso né nell'altro: la dottrina del parallelismo dell'attinenza argomenta la relazione, mentre invece non è per nulla necessario stringere legami di corrispondenza di condizione, ma è sufficiente postulare un'identità di funzioni o piuttosto di tendenza, di modo che se fra coscienza e sistema nervoso è da supporsi una relazione, la relazione non dovrà essere genetica. Dal momento che l'esperienza ha appreso che la successiva complicazione del complesso sensorio-motore si accompagna da un lato a una coscienza sempre più ricca, dall'altro a un'azione sempre meno determinata, la contingenza, a cui si impronta la percezione, e il progressivo indeterminismo, di cui l'essere fisiologicamente evoluto appare dotato, si manifestano come complementari l'uno dell'altro. Una innegabile correlazione o dipendenza intercorre, in secondo luogo, fra il sussistere della percezione cosciente e il permanere di una indefinita pluralità di modi nel compimento dell'azione. Se, di conseguenza, l'indeterminismo pragmatico ha luogo grazie ad una facoltà di scelta fra infiniti atti, tutti ugualmente virtuali, e se tale facoltà può essere fornita da un'organizzazione nervosa dotata di una particolare complessità di organi, i quali si differenzieranno non per la natura dei compiti, ma per la gradualità di un'unica funzione, il fatto che il sistema nervoso

……

-157-

così conformato non possa disgiungere ogni sua modificazione da una coscienza, vale a dire dall'atto cognitivo della percezione, dà luogo a due interpretazioni opposte: o la percezione è l'equivalente del movimento e allora il rapporto non può non venir riguardato sotto un punto di vista metafisico, il movimento, di per se stesso, essendo causa ovvero occasione ovvero corrispondente dello stato di coscienza; o la percezione è un elemento interessante l'indefinitezza stessa di un'azione, preparatasi attraverso il sistema sensorio-motore, e allora la condizione che il mutamento fisiologico ha operato, appare inadeguata al fine cui tende, dell'indeterminazione pragmatica, senza l'intervento di un fattore attivo che manifesta la propria intromissione mediante lo stato percettivo. La coscienza, quindi, non è geneticamente dipendente dalla funzione nervosa e, d'altra parte, le è collegata, se per rivelarsi deve attendere che si verifichi quella libertà di scelta che essa soltanto può rendere completa.

La prima concezione, in quanto attribuisce in qualsiasi caso una indipendenza al fenomeno fisico, è costretta ad assicurare la medesima indipendenza allo stato di coscienza, sia che l'uno si riduca ad effetto dell'altro in un condizionamento essenziale o semplicemente esistenziale, sia che la proporzionalità imposta dal principio causale si riduca alla pura realizzazione simmetrica. La coscienza e la materia, qualunque ne sia la definizione metafisica, prescindono reciprocamente, almeno rispetto allo stato cognitivo, la cui esistenza troverà la propria ragione nella contemplazione. Il secondo punto di vista, al contrario, pone la coscienza a complemento della situazione in cui viene a trovarsi il complesso delle immagini, denominate corpo, sotto l'influsso di una determinata sua costituzione, e, giacché il quadro si completa con la presenza di un'immagine cosciente, la percezione, questa, che in tal modo viene imposta dalla finalità e non già dalla sola esistenza della modificazione nervosa, impronta la propria natura a quella e si orienta alla virtualità dell'azione,

così come il movimento cerebrale ne attua i presupposti. La funzione disinteressata della sensazione e la finalità contemplativa attribuita alla conoscenza debbono di necessità incidere sul binomio che ha a un estremo lo stato di coscienza

……

-158-

e all'altro estremo il fenomeno sensorio-motore: il primo fa dell'oggetto un punto di applicazione che non potrà essere quello del secondo. E una volta accettato empiricamente il condizionamento che la percezione riceve dallo stato fisiologico, vale a dire lo stretto rapporto per cui la modificazione di una determinata immagine cagiona lo sconvolgimento di tutto l'assieme delle immagini di cui pure quella privilegiata fa parte, il presupposto, che fa dello stato cognitivo un puro atto di contemplazione, induce sia a soprassedere alla relazione, misconoscendola ovvero rendendola inintelligibile, sia a definirla subordinandola a una delle leggi che regolano i rapporti delle varie immagini fra di loro. Quando al contrario si supponga una pragmaticità, inerente a tutti i dati della conoscenza, si può ancora assumere il medesimo problema, con la differenza fondamentale, tuttavia, che l'ipotesi, posta come premessa, identifica l'attitudine della coscienza, nei confronti delle infinite immagini, con l'atteggiamento che una di esse assume di fronte al tutto. Non si dirà, allora, che quest'ultima condizione va unita alla coscienza, nel qual caso non si farebbe che riconoscere uno stato di fatto, ma si attribuirà al privilegio di cui l'immagine appare in possesso, di stabilire cioè un'indeterminazione, la facoltà di accompagnarsi a ciò che non può sussistere se non là dove si dia contingenza. Il difetto di una complessità adeguata del sistema sensorio-motore o una imperfezione che intervengano nel suo funzionamento, debbono, di conseguenza, annullare la coscienza, come quelli che elidono le condizioni favorevoli a un suo intervento. Ma in ciò non si introduce alcuna proposizione di genesi. Solo un'identità di atteggiamento, quello della pragmaticità, impronta la presenza dell'una all'organizzazione dell'altra. Perciò la percezione è la manifestazione di una tendenza all'azione e si dà solo quando si verifichino le condizioni sufficienti.

La conoscenza tuttavia non si arresta alla sfera del sensibile: all'immagine che si dà mediante la funzione dei sensi, si giustappone il concetto, la cui presenza induce a riconoscere alla coscienza l'attitudine particolare dell'intelletto, in quanto è volta a cogliere l'intelligibilità nelle cose.

Quando si aderisca all'indirizzo critico, si deve di necessità

……

-159-

abbandonare la contrapposizione del sensibile all'intelligibile e misconoscere un qualsiasi valore a un principio di intelligibilità universale, in virtù del quale l'esistente trovi la propria ragione nel lasciarsi ridurre alle leggi dell'intelletto. Queste leggi – qualunque ne sia il numero che si considera – si riducono a dei rapporti che la coscienza impone alle cose, così come le si manifestano nella rappresentazione. L'attitudine a fare delle cose degli intelligibili – la si chiami intelletto o intendimento o intelligenza – risulta coincidere con la funzione di «stabilire dei rapporti».

Bergson con ciò rimarrebbe aderente alla tradizione del soggettivismo gnoseologico, col ritenere appunto il principio del rapporto implicito alla natura della stessa coscienza, se di contro non se ne discostasse oltrepassando il limite della dichiarazione e definizione del principio e innalzando a problema non la funzione, ma l'essenza del rapporto. Chi fa della conoscenza un'operazione disinteressata, non può, per coerenza, non vedere nell'intelligenza una facoltà tesa alla pura speculazione, a quella contemplazione cioè che fa di sé il proprio fine. Il disinteresse, di cui appare dotata, l'intelligenza nel suo compito, si accompagna alla specifica definizione di quest'ultimo, che si dimostra attuarsi attraverso l'unificazione, vale a dire con l'introduzione di

un'unità nella diversità dei molteplici fenomeni; la conseguenza può essere una soltanto: l'assolutezza degli schemi, entro i quali ha luogo l'unificazione delle immagini nella reciproca relazione, e, quindi, l'irriducibilità loro. I rapporti eretti a principi formali logici, costituiscono qualcosa di insuperabile; di essi non si può dare spiegazione alcuna, se non per ciò che riguarda la loro forma e la loro funzione; il loro complesso, che è stato chiamato la «ragione», appare come il grado supremo cui la coscienza può giungere nella dichiarazione della propria realtà. L'intelligenza, dunque, è una facoltà di conoscenza che esplica il proprio ufficio raccogliendo una molteplicità entro l'unità di un rapporto logico: essa agisce solo per conoscere e per conoscere unifica. Da tutto ciò può derivare solo una relatività della conoscenza, se è vero che l'intelligenza non dipende da null'altro che dagli schemi formali, mentre tutto il reale è costretto a sospendersi ad essa e, quindi, ai suoi criteri, e nulla impedisce di ritenere che questi avrebbero

……

-160-

potuto essere altri da quel che sono. «E così per aver posto l'intendimento troppo in alto, si finisce per porre troppo in basso la conoscenza che esso ci dà».

Una volta, al contrario, che si riconosca valida la relazione che intercorre fra intelligenza e sensibilità, come quella che consente alla molteplicità sensoriale di organizzarsi e sistemarsi nell'unificazione del concetto, si stabilisce, è vero, fra le due facoltà una differenza che non è più di natura, ma semplicemente di misura. Un unico e medesimo carattere si sottende alla conoscenza che delle cose si ottiene mediante la rappresentazione per immagine e la rappresentazione per intelligibile, potendosi la funzionalità della percezione trasferire alla natura del concetto. La conoscenza, quindi, che delle cose, fornisce l'intelligenza, partecipa di quella pragmaticità, vale a dire di quella subordinazione ai fini dell'azione, che abbiam visto consentire la realizzazione della percezione cosciente. E se l'ufficio di unire, caratteristico dell'intendimento, si esplica per mezzo di schemi formali da adattarsi al molteplice fenomenico non appena l'unificazione si dichiari una delle manifestazioni di tendenza all'azione, quelle che prima apparivano pure esigenze della conoscenza, si riducono ora a condizioni necessarie di un determinato tipo d'azione. In tal modo, quantunque la cognizione, che da essi dipende, permanga relativa, tuttavia la ragione cesserà di apparire assoluta e irriducibile, e il dato intelligibile resterà sospeso meno all'intelligenza che a una modalità complessa dell'azione, come già il dato percettivo dipendeva meno dallo stato fisiologico che dalla virtualità pragmatica che un particolare stato di un'immagine delineava nelle proprie relazioni con la totalità delle restanti immagini.

Anche l'intendimento o intelligenza rivela nei propri atti una finalità pragmatica e, nelle sue funzioni, una tendenza all'azione, sia per i rapporti che di necessità si stabiliscono fra esso e la sensibilità sia per la norma fondamentale che dello stato di coscienza cognitivo e dell'esigenza attivistica fa due aspetti di un'unica attitudine. Il criterio generale della posizione critica riduce la conoscenza a un movimento la cui direzione è volta dal concetto alla

……

-161-

cosa e non dalla cosa al concetto: donde un relativismo gnoseologico.

L'universale intelligibilità delle cose è da intendersi, dunque, non come indefinita possibilità del reale di tradursi in fenomeno e di unificarsi nelle varie relazioni che il pensiero stabilisce, ma come ineliminabile esigenza insita nella coscienza di agire sulle cose, di impadronirsene, di servirsene. L'esistere della coscienza impone un rapporto pragmatico fra essa e il reale, qualunque ne sia la natura; ma il rapporto, d'altra parte, non si attua se non grazie ad un adattamento del reale a schemi tali che consentono alla coscienza di inserirvisi. Questo adattamento non è in definitiva altro che la coscienza medesima.

D’altra parte, la diversità delle relazioni d’azione, vale a dire le varie o addirittura opposte modalità, secondo cui può attuarsi un’azione, richiedono una differenza nell’assunzione del reale alla coscienza [[ refuso di stampa da togliere: *di inserirvisi. Questo adattamento non è in definitiva altro*]] [[da sostituire con la seguente dicitura del dattiloscritto: *e di conseguenza varie ed opposte finalità cognitive. In*]]fatti, l’azione per effettuarsi può seguire due vie: una immediata, per cui si applica direttamente all’oggetto, si serve senz’altro e soltanto di esso; una mediata, per cui la sua attuazione coinvolge un numero vario di oggetti implicantisi a vicenda. Nel primo caso, l’esigenza che pone l’azione e che in vista dell’esistenza dell’individuo non è se non la soddisfazione di un bisogno, è di tale natura che un unico mezzo soddisfacente può adeguare la semplicità del bisogno; nell’altro caso, l’esigenza ha raggiunto tale complessità da aver bisogno di una soddisfazione altrettanto complicata. Là il rapporto fra il soggetto agente e il termine dell’azione consente che il mezzo coincida con un solo oggetto; qui il medesimo rapporto impone che una moltitudine di oggetti costituiscano il mezzo. Ora, se dove l’azione si applica a un solo oggetto avremo tanti tipi d’azione quante sono le necessità che investono l’esistenza posta di fronte all’oggetto, e a ciascuno di essi potrà corrispondere solamente un determinato oggetto, dove, viceversa, l’azione si attua attraverso una unificazione di più elementi, l’uno complementare dell’altro, in vista dell’unicità di uno scopo, noteremo ancora una dipendenza dei tipi pragmatici dalle determinate esigenze esistenziali, ma essi saranno molto meno legati alla presenza e alla natura

……

-162-

degli oggetti da cui la coscienza è circondata. In questo caso, invero, l’azione per realizzarsi non necessita dell’esistenza presente di un oggetto specifico, ma le è sufficiente che si verifichino condizioni atte all’uso delle relazioni formali che determinano la genesi dell’unità indipendentemente dalla diversità dei molteplici che vi intervengono.

La prima modalità pragmatica lega la soddisfazione di un bisogno alla realtà di un oggetto corrispondente e di conseguenza da un lato limita il numero dei bisogni a una quantità immutabile, impedendo un qualsiasi sviluppo progressivo della specie, dall’altro sopprime qualsiasi rapporto di libertà fra la coscienza e le cose, in quanto è la natura specifica di ognuna di queste a iniziare l’azione e a proseguirne lo sviluppo. La seconda modalità, al contrario, impronta la soddisfazione dell’esigenza alla virtuale realizzazione di determinati rapporti nella realtà cui l’azione è rivolta, e con ciò stesso non solo lascia indeterminata la quantità dei bisogni che urgono l’individuo alla prassi, non essendo più l’attività stabilita dall’essenza dell’oggetto, bensì dai suoi possibili riferimenti ad altri infiniti oggetti, ma conferisce alla coscienza una libertà di relazione con ciò su cui essa agisce, giacché dall’indeterminatezza delle cose che vengono a riempire l’identico schema formale e dalla variabilità indefinita che gli schemi consentono deriva una varia virtualità di posizioni del soggetto d’azione rispetto all’oggetto d’azione e viceversa, virtualità che è contingenza.

Proseguendo, se si accetta che la conoscenza non è se non un aspetto dell’azione, di fronte alla duplice modalità pragmatica sussisteranno due modi di conoscenza: uno adeguato alla prassi immediata, l’altro rispondente alle necessità della prassi di relazione. L’istinto – secondo Bergson – rappresenta il primo modo di cognizione: la caratteristica pragmatica che gli è sottesa non gli consente alcuna rappresentazione cosciente; ne fa, in altre parole, una sfera priva della luce della coscienza, come quello che va accompagnato da necessità di genesi e di sviluppo di un’unica azione possibile dinanzi all’esistenza dell’oggetto. Esso è un’applicazione diretta al mondo delle cose di un soggetto che per agire non sente

……

-163-

il bisogno di rappresentarsi, appunto perché su di lui grava la necessità dell'attuale.

L'intelligenza, d'altro canto, come attività formale, che mediante la relazionalità degli schemi unifica il molteplice, adempie all'ufficio che le demanda l'azione che non si lascia condizionare dall'oggetto; ma fra l'esercizio della sua formalità e la virtualità d'atteggiamento pragmatico si inserisce la necessaria presenza di una rappresentazione cosciente che traduca in immagine, vale a dire dia consistenza a tali rapporti di contingenza. L'istinto è alieno dalla coscienza, l'intendimento non può non accompagnarsi al senso cosciente. La percezione, allora, non solo apporta coscienza all'attività intellettiva, costituendo un elemento di virtualità pragmatica che si manifesta nell'immagine sensoriale, ma dà luogo a quella molteplicità che l'intelligenza non è in grado di fornire a se stessa e di cui non può privarsi, per esercitare le proprie funzioni formali.

È certo, tuttavia, che Bergson per poter rimanere aderente al generale fondamento del relativismo gnoseologico e per ricondurre tutte le forme di conoscenza umana all'unico principio che le condiziona e le modella, all'azione, deve compiere nei riguardi dell'intendimento quel superamento di descrizione formale che ha operato a proposito della percezione. E nel far questo rimane in certo modo aderente al presupposto, comune ad ogni relativismo, della differenza di grado e non di natura esistente fra percettività e intelligibilità e all'impegno di oltrepassare il limite di relatività attraverso l'indagine e la scoperta di quello che è il nucleo genetico della relatività stessa. Il procedimento è analogo, anche se diversi sono necessariamente i risultati. Data come oggetto la percezione, se ne è riconosciuta la relatività, per ciò che in essa vi è di parziale, di statico, di immobile; insieme, se ne è dichiarata la validità grazie all'introduzione di un terzo termine tra i due, quello del rappresentato e quello della rappresentazione, terzo termine che è la funzionalità pragmatica di quest'ultima: [[*dividendo*]] *divenendo** la percezione il segno di un'indeterminatezza o contingenza nei rapporti di azione e reazione della coscienza col mondo, assumendosi la sensazione come un effetto di quella che è la condizione di esistenza della coscienza stessa in cui la sensazione si opera o meglio di cui

……



la sensazione è fatta, come un effetto cioè della differenza fra un'immediatezza e necessità d'azione e una possibilità e libertà d'azione, sensazione e percezione divengono traduzioni particolari che la coscienza opera entro di sé di quanto le si vien squadernando davanti: e le traduzioni è logico che siano delle libere interpretazioni. Non si ha allora, l'impegno di elencare i motivi per cui una percezione si debba dichiarare relativa, e neppure c'è il bisogno di sistemare la percezione nei confronti dell'organo che le è correlativo e simultaneo, nel primo caso perché il relativismo sgorga necessariamente dalla finalità e funzionalità della percezione stessa, nel secondo perché il cervello diviene non già lo strumento creatore di coscienza, quanto, invece, un meccanismo montato in modo tale da consentire una situazione di indeterminatezza di cui la coscienza approfitta per atteggiarsi a percezione. Nessuna problematica, quindi, di descrizione; una volta posto il presupposto dell'azione, la percezione viene necessariamente dedotta senza che ci sia bisogno di soffermarsi né su una fenomenologia della percezione né su un rilievo dato al confronto fra percezione e termine percepito, rappresentato, però, sotto l'aspetto in cui l'intelletto può coglierlo al di là della percezione stessa. Ricondurre la percezione al suo primo principio della funzione pragmatica libera Bergson dal bisogno sia di indagine psico-fisiologica sulla sensazione e, quindi, di una sua descrizione formale, sia di considerazioni su di essa condotte dal punto di vista dell'intelletto, funzionante sotto l'impulso di un qualsiasi criterio razionale. Uguale è la strada che si batte per giungere alla comprensione e alla sistemazione dell'intelligenza. Una volta enunciato l'aspetto più semplice dell'intelligenza, quello universalmente accettato di facoltà di conoscere per rapporti, invece di addentrarsi in profondità nella struttura del suo telaio di rapporti, invece di

soffermarsi sulla catalogazione e quantificazione della molteplicità dei rapporti, ci si limita a ricercare il fatto più semplice, la cui manifestazione attesti della presenza di un'intelligenza.

Sarebbe stato da attendersi che dalla dichiarazione di principio di un'unità naturale fra intelligenza e percezione, si passasse senz'altro a un'estensione alla prima del principio primo della seconda e che, perciò, automaticamente le si applicasse la funzionalità

……

-165-

pragmatica. Ma Bergson è un animo vigile e attento, pronto a cogliere tutti gli aspetti della realtà su cui indaga: non gli sarebbe potuto sfuggire che tale estensione avrebbe avuto tutti i caratteri di un apriorismo, destinato ad offrire i fianchi non solo alle obiezioni più semplici che ogni enunciazione a tipo di presupposto solleva immediatamente, ma anche a quelle promosse dall'evidente carattere di teoreticità, di astrazione e di attitudine allo svincolo dalla prassi, di cui l'intelligenza si dimostra fornita a un primo sguardo. Di qui la necessità di rifarsi all'esperienza o meglio a quel complesso di fatti molteplici e connessi, che è il mondo, complesso di cui l'intelligenza [[refuso di stampa da togliere; non compare nel dattiloscritto: *è il mondo, di cui l'intelligenza*]] è una parte [[refuso di stampa da togliere; non compare nel dattiloscritto: *e su cui…una parte*]] e su cui l'esperienza chinandosi può raggiungere l'intelligenza, per dir così, dal di fuori, tentandone la conoscenza con un moto che dalle cose porti all'intelligenza, non dall'intelligenza alle cose. E poiché si dichiara presente l'intelligenza là dove si presenti il montaggio di un meccanismo, il cui valore non dipenda tanto dalla maggiore o minore complessità della sua costituzione, quanto dalla sua esteriorità e indipendenza dall'organismo che l'ha montato e dalla sua capacità di prolungare e ampliare le facoltà di azione dell'organismo stesso, si deve dichiarare che l'intelligenza è una facoltà atta a costruire macchine che l'individuo cosciente utilizzerà nella sua lotta per la vita e che saranno dei veicoli artificiali, dei canali sovraggiunti, sui quali e lungo i quali scorrerà la sua azione sulle cose. L'intelligenza in tal modo trova la sua ragion d'essere nell'azione, e, viceversa, l'azione diviene il primo principio dell'intelligenza, la condizione della sua struttura e del suo modo d'essere. D'altra parte, come la percezione non può trovare la propria ragion d'essere in se stessa, in quanto, immagine in un mondo di immagini, potrà trovare comprensione solo attraverso un'opera di indagine che riporti la parte al tutto e colga la parte immersa nel tutto, così l'intelligenza non può essere compresa, giustificata, spiegata, con un moto che faccia centro solo in essa e non si preoccupi di coglierla nell'unione col mondo assieme al quale e sul quale opera. E si badi che alla base di questo primo passo verso l'interpretazione dell'intelligenza vi è lo spunto permanente di tutta la filosofia di Bergson: capire le cose significa anzitutto giustificarle

……

-166-

e giustificarle significa coglierle nella loro genesi; qualcosa di simile, se non di identico, era stato alla base del pensiero di Kant, solo che il Tedesco aveva voluto giustificare l'intelligenza cogliendola come un momento della coscienza e astraendo tale momento come identificato con la totalità della coscienza stessa, con la conseguenza che il problema della genesi doveva essere per lui risolto entro l'intendimento stesso e coincideva con il problema dell'unità, o sentimento di identità e di permanenza, della coscienza. E, inoltre, come il riportare la percezione, considerata come immagine, entro la totalità delle altre immagini costituenti il mondo, ne ha posto in rilievo la differenza e ha consentito di giungere a una soluzione della sua essenza sia nei confronti dell'individuo, dai cui spostamenti dipendono le modificazioni dell'atto percettivo, sia nei confronti del percepito, di cui la percezione diviene un aspetto privilegiato come quello su cui l'individuo è in grado di esercitare la propria azione senza esser costretto ad attuarla, così l'inserzione dell'intelligenza nel complesso degli intelligibili consente da un lato di vedere nella facoltà

un'attitudine a manovrare quegli intelligibili, a spostarli, a variarli, a coordinarli secondo schemi fissi, dall'altro a scorgere negli oggetti che soggiacciono alla facoltà, degli enti cui è adattabilissimo lo schema secondo il quale si attua lo spostamento, la variazione, la coordinazione. L'intelligenza appare così un atteggiamento della coscienza capace di spostare degli oggetti e di sistemarli nell'armonia di un piano; e, poiché lo spostamento e la sistemazione avvengono attraverso una serie di movimenti pari ad altrettante esplosioni di energia che pongono in moto meccanismi che si son montati entro l'organizzazione stessa dell'individuo vivente, si delinea non solo il rapporto fra intelligenza [[$a$]] $e$* materia, ma anche quello che lega l'intelligenza alla volontà, agli organi motori e alla percezione. L'unità della vita, infatti, si attua attraverso una gamma più o meno vasta di azioni la cui possibilità e indeterminatezza si riflette nella rappresentazione cosciente che l'individuo si dà degli oggetti su cui può agire, attraverso una scala di sforzi più o meno riusciti il cui esercizio rappresenta la volontà di vivere quale si manifesta tramite una serie di impulsi che sono altrettante reazioni di realizzazione a quegli inviti all'azione costituiti

……

-167-

dalla percezione, e attraverso una serie di modalità di azione che costituiscono i vari metodi con cui la volontà tesa all'azione tenta di trasformare gli inviti in realtà agente ed efficace. L'intelligenza riesce un semplice mezzo di inserzione fra l'invito e la realizzazione, o meglio uno dei sistemi con cui l'azione può essere attuata, e perciò trasportata dal piano della possibilità al piano dell'essere: di conseguenza, diviene, per dir così, una delle branche con cui la coscienza, in quanto azione, tenta di inserirsi e di attuarsi nel mondo, e, come tale, non è che una manifestazione delle condizioni non già del modo con cui la coscienza conosce, ma dei mezzi che alla coscienza si offrono per diventare azione vissuta. Solo sotto questo aspetto l'intelligenza è la prosecuzione della percezione, e solo da questo suo fondamento genetico si possono ricavare motivi atti a far comprendere sia le identità sia le differenze che intercorrono fra percezione e intendimento.

Percepire e intendere si accostano l'uno all'altro e divengono l'uno il proseguimento dell'altro nei caratteri comuni della selettività e della discontinuità, del libero e del cosciente: si potrebbe, anzi, dire che queste note distintive che compaiono come semplicemente caratteristiche nella percezione, divengano predominanti ed esclusive nell'intelligenza, quasi l'intelligenza costituisse il compimento e l'esasperazione di ciò che nella percezione era semplicemente abbozzato. Se in quella sintetica unità che costituisce l'universo, in cui non si dà parte né elemento in quanto infiniti scambi di interazioni allacciano zona a zona in una progressione continua, determinati corpi riescono a celare a se stessi le catene unitarie creando, là dove esistono dei continui, degli intervalli di vuoto e di non sentito che son, per dir così, i campi di separazione fra percezione e percezione, l'intelligenza prosegue quest'opera selettiva e la conduce al limite, in quanto in primo luogo nell'interno della sensazione opera una suddivisione fra l'identico e il comune da una parte, il personale e il differente dall'altro, in secondo luogo annulla questi ultimi e lascia vivere solo i primi, dando così diritto di cittadinanza solo al concetto, il quale non è che la selezione operata sulla selezione: di qui la possibilità di un linguaggio le cui colonne reggitrici sono appunto costituite dai sostantivi, dagli aggettivi,

……

-168-

dai verbi, che non sono se non un modo o un aspetto di tale selezione e che nella propria applicabilità ad enti personali e ad individui di una stessa classe riproducono la struttura dei concetti di oggetto, di qualità, di mutamento, concetti che sono la risultante di un secondo grado di selezione. Riportata questa descrizione dal piano formale o esteriore di ciò che appare alla superficie della coscienza, al piano essenziale o genetico di ciò che la coscienza produce in sé per

l'intervento dei suoi comportamenti naturali e fondamentali, spiegato cioè il fenomeno dal punto di vista della funzionalità pragmatica, l'opera selettiva dell'intelligenza si manifesta come una prosecuzione della finalità insita nel percepire: come la selezione per immagini è la risultante dell'inserzione di uno stato di possibilità nel campo d'azione dell'individuo vivente, così la selezione per concetti è l'effetto dell'inserzione di un particolare modo di attuazione nella sfera di tale possibilità; poiché tale modo consiste nel montaggio o costruzione di organi d'azione artificiali che siano il prolungamento degli organi d'azione naturali e biologici, e poiché la costruzione deve avvenire con un accostamento di oggetti la cui unificazione in vista di un'azione deve aver luogo grazie a una possibilità di porsi in una particolare relazione l'uno con l'altro, è necessaria la prima selezione, quella della percezione, che consente l'identificazione dell'oggetto, ossia la sua erezione da aspetto inscindibile di un tutto a parte autonoma e discreta di un insieme la cui struttura sia meno una fusione che un incastro di elementi separati e distinti, e, d'altro canto, s'impone la seconda selezione, quella che attraverso il rilievo dato al puro fattore di identità consente di maneggiare e di montare gli oggetti indipendentemente dalle differenze che costantemente la percezione vi ritrova e sottolinea [[$e$*]] in funzione di una permanenza in essi di una o più attitudini a porsi in relazione con altri oggetti, che questi trattati allo stesso modo. Sotto tale aspetto macchina e linguaggio, strumento di lavoro e parola, sono la manifestazione visibile di uno stesso comportamento dell'intendimento, che proviene da quel fondamento pragmatico che è sotteso ad intelligenza e percezione nello stesso modo e secondo direttive analoghe.

Dal momento che, poi, la selezione che s'opera in vista della

……

-169-

percezione e la selezione che s'opera in vista del concetto, consistono entrambe nell'annullamento di tutto ciò che del reale non interessa né azione possibile né azione per macchina o per strumento artificiale, e dal momento che all'annullamento consegue una conoscenza per distinti, è chiaro che percezione e intelligenza tendono entrambe alla discontinuità, o, per dir meglio, che l'intelligenza conduce alla sua perfetta sistemazione quella tendenza alla discrezione che era già implicita nella percezione. Infatti, nella percezione la discontinuità è più qualitativa che geometrica ed è frutto più di attenzione, cioè di intervento attivo della coscienza tesa ad utilizzare la percezione, che di realtà intrinseca; la percettività, massimamente quella che s'opera in correlazione all'organo della vista in piena efficienza, è un continuo variopinto e multiforme, mentre anche la percettività che si lega alle altre manifestazioni eterogenee del tatto e dell'olfatto, lo sono potenzialmente e potrebbero sempre raggiungere la continuità qualora l'attenzione alla vita interessasse organi dei sensi e coscienza a quei continui qualitativi che anche nel mondo dell'olfatto e del tatto sussistono ininterrotti. Ma è appunto grazie alla multiformità e molteplicità qualitativa di questo continuo che vi si può instaurare una discontinuità che non sarà di separazione, ma di giustapposizione. L'intervento dell'intelligenza stabilisce di fatto quella discrezione che la percettività serrava in sé solo di diritto. E se nella percezione si può anche ignorare la continuità di giustapposizione in seguito all'intervento di un interesse particolare per una determinata qualità o gruppo di qualità, interesse che porta a porre in rilievo tale qualità o gruppo e a concentrarvi tanto l'attenzione da giungere all'estremo di una completa ignoranza e disinteresse per tutto ciò che costituisce la prosecuzione o il prolungamento della o delle qualità stesse, nell'intelligenza non è neppur più necessario un intervento di attenzione, in quanto essendosi operata, per sintesi e per selezione assieme, una eliminazione delle qualità individuali e una concentrazione intorno a un solo asse di una pluralità più o meno ampia di identici, non solo si è operata la fusione di più qualità in un'organizzazione cui si dà il nome di oggetto – con la conseguenza della suddivisione del mondo di immagini continue e giustapposte in un mondo di oggetti

……

confinanti e autonomi, ma in tale fusione si è operata una concentrazione di individualità consistente nell'attribuire ad alcuni caratteri la qualifica e la dignità di puri e sufficienti rappresentanti di tutto l'oggetto. Tale operazione richiede un duplice grado di astrazione, da un lato l'astrazione di una pluralità di oggetti dalle situazioni, diverse nel tempo e nello spazio, in cui ciascuno si è dato, dall'altro un'astrazione entro ciascun oggetto di un nucleo semplice o complesso di identici. La nascita del concetto è, quindi, lecita alla condizione che si sottoponga l'universo a un'opera di frazionamento indefinito e illimitato, e che si consideri l'universo atto a tollerare tale frazionamento da qualunque punto si parta per ottenerlo e in qualunque modo venga operato. Il concetto stesso, di contro, sarà un discontinuo, sia per quel processo di condensazione di più in un solo sia per quell'esasperazione di differenziazioni che deve sussistere fra concetto e concetto e che unica concede al concetto di porsi nell'intendimento come un intelligibile. Che se poi si passa al giudizio, è facile osservare come esso consista in una giustapposizione di dissimili che per un certo aspetto e per un certo modo possono essere l'uno ricondotto all'altro, e come in esso si salti da un elemento a un altro in virtù di una similarità o di un'uguaglianza che si riscontrano in elementi distinti: e l'unità del giudizio, e a maggior ragione del discorso, consiste anch'essa in un'opera di ulteriore astrazione, in quanto risulta dal rilievo dato a un determinato fattore che risulta comune a fattori diversi e distinti, e la cui comunanza e identità consente di ricondurre l'uno all'altro i diversi e distinti elementi. Dal punto di vista del primo principio, la finalità pragmatica, la discontinuità ne è l'effetto necessario: essa, infatti, nella percezione rappresenta la facoltà di spostare liberamente da un punto a un altro dell'universo la mira di scarica delle energie creatrici e attive, e di fare di questo o quell'aspetto dell'universo il centro di un'azione che ha tratto origine dai particolari rapporti con cui la totalità dell'individuo s'è sentita a un certo momento interessata a tale aspetto; nell'intelligenza, rappresenta una delle condizioni con cui la modalità scelta dalla specie per agire, la modalità dello strumento artificiale, può verificarsi; non sarebbe possibile che l'organismo vivente si desse

……



degli organi d'azione esterni ed accessori se non ponesse a propria disposizione una serie di oggetti atti a porsi, tutti nello stesso modo, in relazione con altri e ad agire sugli altri secondo certi funzionamenti che dipendono dalle relazioni stesse, e tutto ciò è lecito che si verifichi alla condizione che l'organismo non solo selezioni degli oggetti, intagli cioè delle parti nella grande corrente dell'universo, li renda statici, discreti e scostabili l'uno dall'altro, ma anche colga in essi particolari caratteri per cui riescono tutti ad agire nello stesso modo, sia nei rapporti reciproci sia nei rapporti col resto del mondo e in particolare con quella parte del mondo su cui si vuole agire – il che non significa altro che la costruzione di strumenti artificiali d'azione è lecita alla condizione che l'individuo riduca l'indefinito molteplice a classi e, quindi, gli oggetti a concetti.

D'altra parte, l'intelligenza si trova ancora sulla linea della percezione e costituisce anzi un più alto livello di concentrazione di essa, per ciò che riguarda l'equazione fra rappresentazione e indeterminatezza. Una volta che si è ricondotta la rappresentazione per percezione a un principio pragmatico e che si è fatta di essa una virtualità d'azione, una volta cioè che la percezione rappresenta lo scarto fra l'azione necessaria immediata e attuale e l'azione per scelta, fondata sul calcolo che richiede una posticipazione dell'atto, l'intelligenza, almeno quell'aspetto dell'intelligenza che è l'attività concettualizzatrice, deve costituire il perfezionamento della tendenza e dev'essere riguardata come l'estremo e il sommo di indeterminatezza che viene offerto all'azione di un essere vivente. L'organismo vivente trova nella percezione il modo di trasformare l'immagine neutrale in un'immagine che l'interessa o, meglio, lo può interessare in uno dei suoi

bisogni o in una delle sue repulsioni: sotto tale aspetto la percezione risulta un duplicato della realtà, ma non come copia conforme, contingente, e, per ciò stesso, inutile, ma come ricalco elaborato e manipolato, selezionato, passato al crivello dell'interesse vitale e innalzato a bersaglio utile dell'esplorazione pragmatica. Ma anche dopo una siffatta manipolazione, la rappresentazione sensoriale non offre sufficiente appiglio all'azione, in quanto essa di tutti i caratteri costitutivi di quel momento confuso nella continuità dell'universo – momento che è stato ridotto

……

-172-

a qualità prima e ad oggetto poi – manifesta per selezione, solo gli aspetti di interesse, l'attrazione o la repulsione, atti a suscitare e ad avviare il tipo d'azione, ma rinserra ancora celati i caratteri che permettono di montare il meccanismo d'azione, sia che tale meccanismo interessi immediatamente l'individuo e l'oggetto sia che si ponga come strumento di mediazione fra l'uno e l'altro. La conoscenza per rappresentazione sensoriale è superficiale e di avviamento.

Di qui la necessità di un secondo grado di conoscenza, che, nel caso dell'intelligenza, consiste in una successiva elaborazione della rappresentazione in concetto, ossia in una successiva rappresentazione che nella percezione opera il distillato di tutte le caratteristiche che si presentano identiche in una classe. E se tale enucleazione pone in rilievo aspetti che non già stabiliscono un immediato necessario uniforme contatto fra oggetto-classe e individuo vivente, ma anzi si limitano a scoprire i punti di appiglio per una eventuale catena di rapporti e anzi aprono all'essere vivente la possibilità di instaurare un numero rilevante di catene di vario tipo fra cui la scelta può essere operata, l'intelligenza non solo completa quello che era il semplice avviamento fornito dalla percezione, ma spalanca la fessura aperta dalla percettività e la trasforma in una breccia in cui l'indeterminatezza esce ed entra con tutta libertà: e tale indeterminatezza non riguarda certo la struttura del concetto, che è una e non può essere che tale, ma riguarda la natura genetica di esso, vale a dire la sua finalità di strumento d'azione. Come l'intelligenza, tesa alla fabbricazione di strumenti artificiali ha dovuto trasformare la percezione in concetto, così la stessa intelligenza si pone come libertà in quanto dal numero dei concetti estrae a scelta quella catena di rapporti e di connessioni che meglio può articolarsi in ponte di unione fra l'individualità vivente e l'oggetto che ne interessa l'azione.

Al disotto della necessità che impera nella sfera dell'intendimento sussistono una indeterminatezza e una libertà le quali non sono certo da ricercare entro ciascuna catena di rapporti, in quanto induzione e deduzione – che sono i prototipi cui ogni catena può essere ricondotta – sono entrambe fonti di necessità e di unicità, ignorando la contingenza e la sostituzione, ma vanno ritrovate sia

……

-173-

nella possibilità di seguire a piacere una qualunque catena pur partendo dallo stesso anello iniziale, sia nella possibilità di far rientrare un numero sempre più vasto e sempre più eterogeneo di oggetti rappresentati nell'unicità di struttura e di comportamento di una stessa e sola classe. Sotto questi due aspetti di libertà ritroviamo ancora le due facce che la fondazione pragmatica della teoria della conoscenza conduce a scoprire in ognuna delle attività gnoseologiche: da un lato, quella che possiamo chiamare la faccia del funzionamento, quella che psicologia e logica, ciascuna nel suo campo, studiano, esplorano, definiscono e catalogano, dall'altra quella del valore e del significato, aspetto che una teoria della conoscenza che voglia ricondurre all'unità della persona le diverse attività è condotta a porre in rilievo: l'una non può essere compresa a pieno se non viene ricondotta alla seconda; e come la relatività della rappresentazione qualitativa per immagini non può essere giustificata se non sotto i condizionamenti della selezione e dell'interesse pragmatico imposto dalla

vita, così la riduzione a quantità dell'eterogeneo e molteplice qualitativo e la discorsività per cui i concetti si collegano secondo schemi diversi di rapporti e relazioni determinate, non vengono illuminate se non a patto che si colgano come esigenze della finalità sottesa all'intendimento, ossia l'invenzione e il montaggio di strumenti che compiano azioni indipendentemente dalla struttura qualitativa degli organi che li compongono e subordinatamente solo ai rapporti che ogni strumento richiede e che ogni oggetto componente sopporta. È certo che la libertà che l'intelligenza raggiunge grazie al funzionamento che deve attuare per soddisfare ai suoi compiti, è la più alta che si possa raggiungere, e, anche sotto questo aspetto, è il perfezionamento di quanto in nuce era già dato nella percezione. Qui abbiamo un'immagine che, nata ad interessare la vita, continua a rimanere immagine anche quando temporaneamente l'interesse si spegne: è un indirizzo, un metodo di contatto fra la vita e il suo ambiente; l'indirizzo, il metodo danno le loro creature le quali esplicano il loro ufficio al momento del bisogno, ma conservano la loro natura anche nei momenti in cui il bisogno spento non richiede loro l'esplicazione dell'ufficio. Di qui l'origine di quell'aspetto di teoricità, di contemplazione,

……

-174-

di disinteresse dell'immagine: colui che contempla, dipingendo o fotografando o cinematografando, in vista di un particolare scopo, può a un certo momento dimenticarsi della mediatezza, della strumentalità della sua contemplazione, solo che lo scopo si faccia intercorrente o pulsante. Nell'intelligenza abbiamo dei concetti e dei giudizi, vale a dire dei gruppi statici di caratteri comuni e identici, e delle possibilità di connettere in ragnatele di rapporti uno o più di tali gruppi o caratteri, o meglio la facoltà di porre in relazione reciproca tutto ciò di quantitativo a cui il qualitativo può essere ridotto: sotto tale aspetto, concetto, giudizio, matematica e logica si unificano; la strumentalità dell'intelligenza le impone la funzionalità del rapporto; ma se la strumentalità è intermittente, finisce per prevalere e svilupparsi agli occhi del vivente la funzionalità, fino a diventare qualcosa di autonomo, di separato, di indipendente dal quadro totale della vitalità in cui l'intelligenza è immersa. E, come si diceva prima, la libertà è molto più ampia, indefinita, in quanto l'intelligenza resta vincolata all'ambiente di cui ha nozione attraverso la percezione, con i tenuissimi fili della selezione e quantificazione, entrambi i quali sono contingenti e arbitrari. Indeterminatezza nella percezione e indeterminatezza nell'intelligenza, quindi. Di conseguenza, il carattere comune ad entrambe di fenomeni coscienti.

Che Bergson ci abbia dato un'esatta definizione di quel che si debba intendere per coscienza è cosa difficile da potersi sostenere, e sarebbe stata cosa altrettanto difficile, date le premesse e i giudizi sull'intelligenza e il linguaggio, che il filosofo ce l'avesse potuta dare. Ora la coscienza, in sede di indagine puramente psicologica, è descritta come una durata di creazione, così come, in sede metafisica, è descritta come un impulso che, gravido di tutte le possibilità che troviamo realizzate quando rivolgiamo lo sguardo all'indietro sulla catena divaricata delle evoluzioni che ci precedono, è capace di espandersi con moto perenne in uno slancio vitale o è destinato a ritorcersi su di sé in una degradazione che sarebbe la materia. Tutta la realtà sarebbe, quindi, coscienza. Ma l'affermar questo non significa ancora dire che cos'è la coscienza. E del pari non vuol dire dare una definizione della coscienza il sottoporci l'equazione

……

-175-

coscienza-scelta che continuamente ci viene offerta, e neppure il nominarla o come realtà o come incommensurabilità fra atto e rappresentazione o come detrazione dell'attività reale dalla virtuale conseguente sviluppo di questa in un'espansione che oltrepassa e circonclude i limiti di quella. Son queste non tanto descrizioni del fenomeno, quanto o sistemazioni della realtà individuale-universale

o impostazioni delle condizioni che accompagnano e si sintonizzano alla coscienza. D'altra parte, Bergson non avrebbe potuto darci la definizione della coscienza, così come in fondo non è in grado di darci la definizione di nessuno dei fenomeni di essa, in quanto la definizione entra nel campo dell'intelligenza col suo corteo di oggettività chiara e distinta e di corposità discreta e immobile, e, in conseguenza di questo suo rientrarvi, subordinerebbe la realtà del tutto alle condizioni inadeguate di una parte. Di qui il bisogno di metafora o di equazione o di un discorrere che tende sempre più a distaccarsi dal definito, dal dato e dal completo per avvicinarsi alla nebulosità del poetico e del pittorico. Che questo sia accettabile o meno, non vogliamo qui soffermarci a discutere, tanto più che la questione singola rientra in tutta una problematica generale della sistematica di Bergson, consistente nella costante aporia della necessità di estraniarsi all'intelligenza, necessità imposta a un pensiero che è tutto intelligenza: e la questione dovrà essere affrontata e risolta da Bergson per altra strada, senza tuttavia che venga affrontato l'altro ostacolo dell'uso del linguaggio, che, figlio dell'intelligenza, o, se si vuole, simultaneo all'intelligenza, dà corposità ed esige distinzioni e definizioni. Tutto quello che possiamo dire nei confronti della coscienza è che per Bergson essa doveva in fondo esser sentita secondo la più banale della definizioni: l'attitudine di uno stato ad esser sentito come proprio da chi lo possiede e lo presenta: coscienza equivale a consapevolezza. Ad ogni modo, percezione e intelligenza sono fenomeni di natura cosciente, fenomeni cioè che chi li ha, li conosce e prende per propri ed è capace di conservarli nella memoria, pronti ad essere riesumati, come atti presenti, ogniqualvolta o volontà lo pretenda o bisogno vitale lo imponga. Quel che però interessa, è di cogliere la congruenza che sussiste fra le descrizioni date dei

……

-176-

caratteri finora considerati nella percezione e nell'intelligenza e l'equazione stabilita fra la presenza di un divario fra determinismo e contingenza e la presenza della coscienza. Il problema dell'unirsi di uno stato psicologico al fattore coscienza è da Bergson impostato secondo termini che rispecchiano quel particolare interesse per i fenomeni psicologici che cominciò a sorgere proprio al principio della sua speculazione e che tuttora perdura, l'interesse per il fenomeno che non s'accompagna a coscienza, l'interesse per l'inconscio. In due passi particolarmente Bergson s'interessa dell'inconscio e proprio a proposito di due questioni: la sopravvivenza della passata esperienza dell'individuo e la caratterizzazione psicologica di alcuni comportamenti dell'essere vivente. Anzitutto, in polemica con l'associazionismo la cui interpretazione intellettualistica della vita psicologica, fondata su di un atomismo di discontinuità e di discrezione, finisce col ridurre il ricordo ad immagine e la percezione a sensazione e con lo stabilire fra i due una semplice differenza di grado, in modo tale che nella natura del ricordo si debba ritrovare qualcosa della natura della sensazione in quanto entrambi richiederebbero un correlativo somatico per la propria esistenza, introduce il problema se si possa dichiarare esistente nella sfera psicologica dell'individuo un ricordo puro che nulla abbia che fare con la percezione e la cui esistenza debba ammettersi indipendentemente dal suo darsi nella coscienza: si tratterebbe di spiegare la sopravvivenza del ricordo indipendentemente da un suo presentarsi alla coscienza sotto forma di immagine cosciente. Se si riducono alle loro caratteristiche essenziali le modalità dell'esistenza, si osserva che il certificato di esistenza viene attribuito a un dato quando esso presenti almeno una di queste due proprietà: o l'essere attuale nella coscienza o il far parte, come anello, di una catena di dati connessi l'uno all'altro con il vincolo della causalità. È costante abitudine dell'intelligenza separare l'una dall'altra queste due condizioni, dichiararle l'una indipendente e scissa dall'altra, non accettare che l'una possa darsi assieme all'altra e, quindi, rifiutare esistenza a un dato che non presenti in modo chiaro e distinto almeno uno di questi caratteri. Per questo siamo portati a dichiarare esistenti tutti i fatti materiali, anche quelli che

……

non siano attualmente presenti nella coscienza, in quanto il quadro che ci siam fatti dell'universo è un'immensa ragnatela di oggetti connessi causalmente l'uno all'altro e, perciò, tali che la presenza nella coscienza di uno di essi attesta dell'esistenza di tutti gli altri anche se rimangono assenti alla nostra percezione, vale a dire incoscienti. Viceversa, poiché non ammettiamo che il nostro mondo interiore sia una trama in cui le varie parti son connesse l'una all'altra da una rigida concatenazione causale, e poiché, al contrario, ci pare che i vari stati si succedano l'uno all'altro in una discontinuità in cui ognuno vive di forza propria senza legami con ciò che precede e ciò che segue, l'esistenza sarà assicurata a uno stato psichico solo dal suo carattere di cosciente, soltanto dalla sua attualità nella sfera della coscienza: tutto ciò che di psicologico non è avvertito dalla coscienza, non è dotato di esistenza. Validissima sarebbe questa posizione dell'intendimento se in realtà le due condizioni di esistenza non fossero mescolate l'una all'altra e, particolarmente per ciò che riguarda l'ambiente psicologico, non sussistesse un legame o vincolo, non si dice di determinazione, ma di condizionamento, fra il presente dell'individuo e la sua passata vita ed esperienza; per cui, se si deve ammettere che lo stato presentemente vissuto sia in funzione della vita trascorsa e che tutto il carattere di un'individualità vivente manifesti in sé ciò che il passato vi ha modellato e impresso, si deve anche allo stato psicologico estendere la seconda delle condizioni di esistenza e non si può non dichiarare esistente uno stato perché non afferrato dalla coscienza, allo stesso modo che si dichiara esistente ciò che della materia non attualmente sottoposto ai nostri sensi. Si stabilisce,in tal modo, un parallelismo fra struttura delle cose nello spazio e struttura degli stati nel tempo: e, allo stesso modo che una situazione materiale non percepita dalla coscienza, sussiste di per sé in grazia della connessione causale, e poiché a tale situazione, data la sua esistenza al di fuori dei limiti della coscienza, non si può dare che l'appellativo di incosciente, così ogni stato psichico che sia in grado di condizionare quella rappresentazione che si dà nella coscienza come presente – stato che con un particolare sforzo e in particolari condizioni può essere evocato e trasformato in rappresentazione

……



attuale e cosciente-, deve essere determinato con l'attributo di incosciente: si può in tal modo ammettere l'esistenza di stati psicologici latenti, esistenti allo stato inconscio. Questo il ragionamento di Bergson. Che proprio tutto fili senza scosse e senza inciampi, non si può dire; anzi si direbbe che tutto il discorso sia un continuo adattamento della realtà interna sulla esterna e viceversa, e che l'intera costruzione sia nata dallo sforzo di dimostrare validi alcuni presupposti, alcuni bisogni di natura metafisica, alcuni intendimenti; si direbbe uno svolgimento di natura finalistica, così come egli ben fissa l'evoluzione a base finalistica, per cui dati alcuni termini da conseguire, l'impulso del pensiero deve trovare le strade per raggiungerli. Quel che si vuol dimostrare è l'esistenza dei ricordi puri, e, poiché questi non sono presenti alla coscienza, ma ne restano esclusi, se si vuol loro dare esistenza, lo si può fare solo a patto di concepirli allo stato latente, vale a dire inconscio: questo sarebbe il nucleo; ma bisognerebbe vedere fino a che punto questi ricordi siano veramente puri, bisognerebbe vedere se la descrizione fatta dell'esistenza e delle sue condizioni sia veramente completa: bisognerebbe vedere se quell'applicazione del principio di causalità sia non solo trasferibile dall'ordine materiale all'ordine psichico, ma addirittura sia valido in sé; bisognerebbe vedere se tutte le forme di energia materiale, quale quella elettrica ad esempio, comportano le due condizioni di esistenza, o se non ne ammettano altre per cui la latenza in determinate condizioni non divenga sinonimo di inesistenza e il passaggio dalla latenza all'esistenza sia qualcosa di diverso dalla successione della catena spaziale per cui a un'immagine percepita e cosciente subentra un'immagine che prima non costituiva percezione e coscienza, pur sussistendo di per sé, o dalla rievocazione in immagine di un ricordo; bisognerebbe vedere, infine, se quelle stesse

condizioni di esistenza, accettate come valide purché siano considerate l'una in connessione con l'altra, non siano esse stesse frutto della nostra conformazione mentale, non siano esse stesse da sottoporre a critica e da relativizzare. D'altra parte, che Bergson abbia in sé posto in chiara luce ciò che si deve intendere per inconscio o per stato psicologico inconscio, non pare molto sicuro e mi sembra che, se

……

-179-

si considerano le varie sue affermazioni, non manchino neppure delle parti che possono essere dichiarate l'una in contraddizione con l'altra. Mi riferisco, in particolar modo, alla sua asserzione dell'esistenza di stati psicologici in cui la latenza coincide con l'incoscienza e che derivano d'altra parte il loro carattere di latenza – e, quindi, di incoscienza concepita come annullamento della coscienza – dal fatto di un loro mancato inserimento nella situazione attuale tesa all'azione, ossia alla sua asserzione di una loro inutilità presente nei confronti delle condizioni in cui deve operarsi la scelta del punto di applicazione e degli strumenti di azione: il che sarebbe caratteristico da una parte del ricordo puro – quando non trova una prosecuzione nella sensazione presente e quando, per questo, non gli viene rivolto l'appello da parte dell'attuale a risalire e a prolungare la sensazione momentanea in percezione duratura, dall'altra di quegli stati psicologici, quali l'azione istintiva e sonnambolica, in cui l'assenza di un margine fra azione virtuale e azione reale elidono la necessità di una rappresentazione cosciente. Ora, come accordare questo con il duplice argomento del condizionamento di tutto il presente psicologico da parte di tutto il passato esperito e della manifestazione implicita in tutto il carattere dell'individuo di tutta la vita psichica trascorsa? Tanto più che i due argomenti sono assunti per dimostrare l'errore che l'intendimento compie quando non vuol riferire anche agli stati psicologici quella seconda condizione di esistenza che consente di dichiarare esistenti gli stati materiali anche se non dati alla coscienza. Sotto quale punto di vista, con quale portata debbono intendersi quel «condizionamento» e quella «manifestazione»? Come accordare questa che è una loro presenza con la condizione permanente della loro latenza? Se la loro latenza è sinonimo di inattività, di esenzione dall'intervenire nella situazione pragmatica presente, come accordarla con la loro continua influenza? Ci dice forse qualcosa quel termine negativo di «inconscio», all'infuori di questo che la sfera dello psichico dovrebbe suddividersi in due sfere, l'una delle quali attiva e quindi cosciente, l'altra inerte e quindi inconscia? Ma, accettata anche questa seconda suddivisione, quale nuova descrizione dare dello psichico in genere, dal momento che nello

……

-180-

psichico entra il concetto di inerte? Fino a quale punto sarebbe tollerabile la nuova equazione di psichico-inerte, non dico in relazione generica colla definizione che di consueto si dà della psiche, ma in relazione particolare con quell'ipostasi di slancio vitale che Bergson farà dello psichico, non involutosi in materia? E, ancora, se l'incoscienza degli stati sonnambolici è tale per la completa adeguazione dell'azione allo schema rappresentato dell'azione stessa, fino a che punto è lecito parlare di rappresentazione in tali casi? Non è forse evidente una confusione fra ciò che s'intende per coscienza e ciò che dovrebbe intendersi per inconscio? Non si può vedere in ciò un'interferenza fra la concezione che ci si è fatta della rappresentazione in sede cosciente – quale eventuale preparazione di un'azione successiva – e quella di una rappresentazione, inconscia, di una situazione di cui non si dovrebbe dare rappresentazione per il fatto che l'azione è immediatamente determinata? Sono questi interrogativi che, insieme ad altri, si pongono e che traggono origine da una voluta sistemazione del psicologico nella quale, dopo aver modificato e corretto certi aspetti errati di interpretazione – errori dovuti al funzionamento dell'intendimento -, non si è fatto che

ricorrere ad altri processi segnati dall'intendimento stesso, senza potersi, com'è logico, portare al di fuori e al di sopra di esso. Non vogliamo, qui, approfondire il problema dell'inconscio, vogliamo semplicemente dire che l'ampliamento dell'esistenza di tipo psicologico oltre i limiti della coscienza nasce dall'applicazione alla coscienza di quegli schemi di intendimento che Bergson è sempre stato pronto a rigettare quando si abbia che fare con i problemi dello spirito e della vita. Resta tuttavia chiaro che l'introduzione di un'esistenza psicologica inconscia serve a Bergson non solo alla sua descrizione dell'incontro fra ricordo e sensazione nello stato presente della percezione, ma porta nuova acqua alla sua fondazione pragmatica della teoria del conoscere, al tempo stesso che ne vengono ricavati mezzi di giustificazione e impalcature di resistenza, in una specie di mutuo scambio fra presupposto teorico e indagine fenomenica. Infatti, resta sempre da spiegare il perché di quell'esistenza latente allo stato di inconscio, come non mi pare che venga spiegato perché mai, senz'ordine prestabilito e senza una

……

-181-

connessione causale intrinseca, si abbia un passaggio dall'inconscio al conscio e viceversa. E il ragionamento prosegue: uno dei caratteri della coscienza, come fenomeno, è quello della presenza. Se il presente, sotto forma di pura astrazione, può ridursi a un punto matematico attraverso cui il futuro scorre verso il passato, in realtà il presente, quello vissuto, è una fusione di percezione e di movimento, vale a dire la coscienza che il corpo organizzato ha di sé come oggetto teso a un'azione su altri oggetti, a un'azione la quale non è né compiuta né compientesi, ma che, appunto perché il corpo vi è teso, è sul punto di compiersi, è imminente: come tale, il presente è non solo qualcosa che mangia una fetta del futuro in quanto intaglia in esso e vi si prerappresenta una zona di ciò che non è ancora dato, ma anche qualcosa che s'arricchisce di passato in quanto la prerappresentazione può darsi solo grazie alla sopravvivenza di esperienze che non sono più e che fan parte del passato. Ma un siffatto presente è dato e al tempo stesso non è dato: è dato in quanto racchiude in sé una situazione in cui sussistono una predisposizione e un impulso a un particolare rapporto fra sé e le cose – la predisposizione, infatti, giace nella percezione che è la rappresentazione della modalità del comportamento, l'impulso nella reazione alla rappresentazione, reazione che stabilisce il comportamento; al tempo stesso non è dato in quanto la predisposizione e l'impulso rimangono ancora allo stato virtuale e attendono il passaggio all'attuazione. Entra così in gioco il divario fra una virtualità e un'attualità, di cui il presente e la coscienza, che lo dichiara e lo fa suo, sono l'espressione. Donde la descrizione della coscienza come facoltà di scelta e azione, conformata a libertà. Il rapporto inconscio-coscienza lo torniamo a incontrare a proposito dell'istinto. Non ci soffermeremo sui vari ragionamenti che Bergson compie a proposito dell'istinto, né ci dilungheremo sulla gradualità della coscienza di cui i vari istinti sarebbero dotati né sull'iniziale stato di coscienza che adornerebbe ogni forma d'istinto: diremo soltanto che si pone una correlazione fra azione automatica e incoscienza e che là dove fra rappresentazione d'azione e compimento d'azione non si dà né divario né distinzione, ivi si ha annullamento di coscienza. Il che, in altre parole, significa che

……

-182-

si dà coscienza ogniqualvolta dinanzi a un impulso all'azione si delineano una molteplicità di piani d'azione tutti ugualmente possibili e realizzabili, fra cui bisogna operare la scelta. In tal modo, la coscienza diviene ancora una manifestazione della vita, atteggiata alla realizzazione di un'azione indipendentemente da alcun piano prestabilito e unico. È, quindi, giustificato il carattere di coscienza che appare proprio della percezione e dell'intelligenza. L'una deve la propria natura psicologica di stato cosciente al fatto che costituisce una semplice virtualità o richiamo ad un'azione

il cui compimento dipende, nella sua attuazione e nei suoi modi, dallo scattare della volontà; l'altra è stato cosciente perché la riduzione a concetti che essa opera sulle sensazioni, la rete di rapporti che coglie entro i concetti, e la riduzione a quantità che opera sui concetti, sono altrettanti mezzi per assoggettare la materia a manipolazioni e spostamenti, atti a trasformarla, indipendentemente dalla situazione qualitativa in cui giace, in strumenti artificiali d'azione, manipolazioni e spostamenti che, sia pur determinati dalla natura del concetto e dei rapporti, si presentano in un numero e in modi tali che la volontà può operare in essi una scelta. Sensazioni, concetti e giudizi, cioè gli elementi della percezione e i materiali dell'intendimento, sono quindi piani o rappresentazioni di azioni innumerevoli, nessuna delle quali ha la propria attuazione commisurata e vincolata alla propria prerappresentazione.

L'intelligenza, però, non è soltanto selettività e discontinuità, indeterminatezza e coscienza, presenta anche altri caratteri: e se in quelli possiamo coglierla come prosecuzione della percettività, in questi troviamo qualcosa che si differenzia e si porta al di là della percezione. Prima ancora di passare in rassegna questi che sono gli elementi distintivi esclusivi dell'intendere, conviene soffermarsi sul significato e sul valore che Bergson s'impegna ad attribuire all'intelligenza in rapporto sia al mondo delle immagini che si articolano intorno alla coscienza sia al mondo delle immagini che si concatenano l'una all'altra indipendentemente dalla coscienza. Se per intelligenza s'intende una strutturazione di idee organizzate in classi, collegate in giudizi e giudicate secondo il metro quantitativo, vediamo che il ripensamento di essa ha dato tre diverse interpretazioni

……

-183-

della sua natura e della sua genesi: abbiamo chi ha visto nell'intendimento un ente perfettamente simmetrico alla realtà; chi, cioè, o parlandone come di un calco che il reale modella nella malleabilità della coscienza, e, quindi, vedendovi un semplice fatto di apprensione e di acquisizione, o ideando una sorta di parallelismo per cui la facoltà, senza prender contatto con le cose e senza applicarsi su di esse per seguirne le movenze e le forme, raggiunge, nonostante il distacco, la loro realtà, s'è convinto che la contemplazione per intelligibili corrisponde a un'intelligibilità pervadente l'universo; c'è stato, invece, chi ha voluto cogliere nell'intendimento una specie di semplice interpretazione da parte della coscienza delle sensazioni e delle percezioni, chi cioè negli stati o di classe o di giudizio o di rapporto non ha voluto veder altro che un semplice modo di accogliere i dati empirici o meglio un modo con cui tali dati si sistemano nella coscienza una volta penetrativi: costoro dovevano necessariamente non solo togliere validità all'intelligibile, ma negare una qualsiasi intelligibilità dell'universo, in quanto, se l'intendimento non è che sistemazione di sensazioni e se nella sensazione non si può trovare nulla che l'oltrepassi, nulla che vi si possa trasformare in intelligibile, è assurdo parlare di una validità interiore o di un'esistenza esteriore dei dati dell'intendimento; troviamo, infine, chi, vedendo nella sistemazione della sensazione, quale è operata dall'intelletto, qualcosa di attivo, di inderivato e di primario, qualcosa che la sensazione non porta seco nel momento in cui si dà alla coscienza, ma che pur sussiste dal momento che ne esiste una sistemazione, e sottolineando al tempo stesso l'impossibilità di dedurre dalla sensazione, unico elemento di contatto fra coscienza e universo, l'intelligibile, s'è risolto a fare dell'intelletto un'attività autonoma e innata, valida, quindi, in sé e capace di fornire conoscenza, senza tuttavia estendere la validità dell'intelligibile a tutto ciò che esiste al di là dell'intelligibile stesso e senza, quindi, ammettere che la coscienza possa essere uno specchio di intelligibilità immerso in un ambiente di cui l'intelligibilità è signora e ordinatrice. Possiamo, di conseguenza, parlare di una validità dell'intendimento, ammesso dai realisti e dai relativisti dell'intelligibile, e di una sua svalorizzazione e

……

-184-

di un suo annullamento totale, affermati dai riduttori dell'intelligibile. Per quanto sinora si è detto, si capisce subito che Bergson non appartiene alla schiera degli ultimi, sia perché egli fa netta distinzione fra percezione e intelligenza, sia perché egli pone la giustificazione dell'intelligenza su di un piano i cui fondamenti si distaccano dalla considerazione formale del fenomeno. La questione della validità in sé della classe, del giudizio, della quantificazione, indipendentemente dalla percezione che ne costituisce il corpo, può esser posta solo da chi, introdotto nel proprio pensiero un campo della conoscenza, vi si rinserri, limitando la propria indagine agli aspetti e alle direzioni delle varie linee di forza che lo compongono: ma se uno, pur piazzandosi nel campo del conoscere, ha scavato nelle diverse linee di forza e ha raggiunto con lo scavo un fondamento che appartiene a tutta la coscienza e che, perciò, oltrepassa la barriera del campo stesso, sposta il suo punto di vista, nello spostamento è costretto a guardare ai componenti il campo come a delle cose che risultano da altro e che non sono semplicemente date, ma sono ricavabili e giustificabili. Se tale principio è un fattore d'ordine psicologico e biologico al tempo stesso, come l'azione, l'edificio della sensorialità e quello dell'intelligibilità non potranno esser ricondotti l'uno all'altro e ridotti l'uno nell'altro, per il criterio di utilità pragmatica che domina in tutto il campo e che non consente dei duplicati di modalità gnoseologiche, che non sarebbero, poi, altro che inutili duplicati di modalità pragmatiche. Quello che porta Bergson a distinguere e a contrapporre il percepito e l'intelligibile, non è tanto la giustificazione che di entrambi dà dal punto di vista del fondamento pragmatico, non dipende tanto dalla definizione della percezione come rappresentazione di un'immagine eretta a punto di applicazione di un'azione virtuale, e dell'intelligenza come l'attitudine a ridurre le immagini a parti relazionate di uno strumento artificiale d'azione, quanto il fatto stesso che il montaggio di due sistemi di conoscenza, il possesso cosciente di due modalità di ideazione di una stessa molteplicità di dati, non potrebbero esser l'uno un puro e semplice derivato o, se si vuole, approfondimento dell'altro, se non alla condizione che la coscienza nell'atto in cui conosce fosse orientata al più completo e pieno dei disinteressi,

……

-185-

al più apatico e immobile degli atteggiamenti di contemplazione. Ma, in realtà, la conoscenza è per la coscienza uno strumento d'azione, uno degli utensili che la vita fabbrica in sé e affianca ai grandi serbatoi d'energia e ai meccanismi motori, cioè agli altri mezzi di azione. Ritenere che l'intendimento provenga dalla percezione o ne sia un risultato vorrebbe dire, nel linguaggio di Bergson, assegnare al primo quella che è la funzionalità pragmatica della seconda e, quindi, dare la patente di distratta a quella vita, che, tutta presa com'è dai suoi compiti di lotta e di perpetuazione, s'è presa il lusso di fornirsi uno strumento che già possedeva. L'intelligenza non può essere per Bergson un fuoco acceso dalla sensazione e dalle percezioni, e lo afferma egli stesso sia quando dichiara l'intelligenza una delle grandi direttive della vita, sia quando contrappone l'una all'altra le due ramificazioni biologiche, quella che utilizza l'istinto e quella che fa perno sull'intendimento, sia quando dichiara l'intendimento innato in chi lo possiede – innato non certo come facoltà di conoscere gli oggetti in generale, ma come attitudine a cogliere quelli che sono i suoi oggetti. L'empirismo vien, quindi, rifiutato; e che debba essere non accolto ci se lo deve aspettare anche da tutta l'impostazione del moto di pensiero, là dove si rileva uno sdoppiamento di esperienza interiore, quella che entra a contatto diretto con le cose dello spirito e quella che le trasporta al livello del linguaggio e della rappresentazione intellettuale, là dove ci si rifiuta di ridurre tutto lo psichico a meccanicismo e ci si sforza di arricchire di continua autonomia la coscienza. Se l'intelligenza vien dichiarata facoltà autonoma che di nulla va debitrice alla percettività, se di essa si fa una facoltà connaturata alla coscienza che vuol vivere secondo certe forme d'azione, è logico che la posizione di Bergson tenda ad avvicinarsi al relativismo di tipo kantiano: è ancora la fondazione pragmatica del conoscere che lo porta a ciò. Come la conoscenza per percezione è un adattamento

del reale alle esigenze d'azione di quella parte del tutto che si volge al tutto per modificarlo a proprio vantaggio, così l'intelligenza dovrà essere una manipolazione della struttura delle cose in vista degli schemi di movimento che dominano lo strumento artificiale. Nata per montare meccanismi esterni che amplino e prolunghino i poteri d'azione di quei

……

-186-

meccanismi che naturalmente si son formati nel corpo cui appartiene, l'intelligenza deve riuscire a obbligare le cose a inserirsi nel disegno astratto e prerappresentato del meccanismo e deve, perciò, aver che fare con cose che non solo tollerino di entrare nella realizzazione del disegno, ma si assoggettino anche a sostituirsi a vicenda, indipendentemente dalla loro individualità e qualità, nelle funzioni che la prerappresentazione ha loro assegnato. Ma, d'altro canto, - e qui risorge la nota che è caratteristica del relativismo a fondazione pragmatica e che sta nel contatto che s'instaura, nell'intersezione che si produce fra campo gnoseologico e campo metafisico – il ricondurre ogni modo di conoscere a un principio che oltrepassa la sua formale contemplatività e tocca la sua genesi utilitaristica, impone una diversione da quel completo isolamento in cui il relativismo di tipo kantiano puro immerge la conoscenza. Allo stesso modo che nell'universo deve pur sussistere qualcosa di percepibile perché possa ridursi a percezione, così le cose debbono pur contenere dell'intelligibilità se vogliono diventare degli intelligibili nella coscienza che le deve accogliere sotto questo aspetto per poterle assoggettare alla sua finalità. Priva di rigidità e, forse, anche di rigida completezza, l'interpretazione di Bergson dell'intelligenza si pone come un «parzialismo», come un tentativo di superare il soggettivismo assoluto del conoscere per ricercare entro la coscienza stessa i coefficienti che assicurino ai suoi modi di conoscere una rispondenza al reale, coefficienti che però son tali da consentire solo un parziale contatto fra il soggetto e le cose.

L'intelligenza, dunque, è una facoltà che è autonoma nella coscienza e che, se pur presenta caratteri di parentela con la percettività , di questa non è né una filiazione né un'errata applicazione. Nell'esame di tale autonomia si procede partendo da due punti diversi e considerando l'intelligenza sotto due differenti angoli, e si finisce così per dare due giudizi distinti, quando da ciò che si è osservato sul piano descrittivo si vuol trarre qualcosa che serva al piano valutativo. L'intelligenza, ripetiamo, è già stata assunta come una facoltà che non sopraggiunge, ma inerisce alla natura stessa di chi la possiede, e l'assunzione era implicita nell'impostazione generale del problema, per cui, riducendo la conoscenza ad un aspetto

……

-187-

del comportamento eventuale della vita, si doveva partire da essa come da quello che è dato all'individuo insieme all'impulso che lo fa individuo. Per questo, non ci si sofferma molto né a dimostrare perché mai si dichiari innato l'intendimento né ad elencare gli argomenti in base ai quali si rilevano i caratteri che manifesta l'intendimento come innato e a priori. A questo punto si può parlare con sufficiente sicurezza di un'accettazione piena del punto di vista kantiano sia per la descrizione che vi si fa di ciò che innato è nell'intelligenza sia per l'allusione a una distinzione del materiale gnoseologico, distinzione in cui terminologia e interpretazioni recano lo stampo di Kant. L'intelligenza vien dichiarata conoscenza innata di rapporti: l'intera questione e l'argomentazione che porta alla conclusione è appena accennata, come se si trattasse di cosa ormai incontrovertibile. Campo d'indagine, è questa volta, il linguaggio, quella manifestazione tipicamente umana cui Bergson fa sempre capo ogni volta che si richiede di fornire un dato o un criterio di descrizione psicologica che non abbia che fare con introspezioni od osservazioni sul di dentro: il linguaggio è fondato essenzialmente sulla possibilità di instaurare dei vincoli tra i termini che compongono la frase, vincoli che trascendono la natura stessa dei termini fra cui si inseriscono, in quanto

permangono identici attraverso la perenne mutazione degli oggetti che li accettano; questi vincoli, che sono dei particolari rapporti – di parte a tutto, di equivalente ad equivalente, di effetto a causa e viceversa – debbono essere accettati come fattori che intervengono e consentono il discorso, ancor prima che si dia un discorso, se è vero che il bambino è portato naturalmente a cogliere i nuclei sostantivo-attributo, soggetto-predicato, predicato-complementi, vale a dire può scorgere in una semplice giustapposizione di complessi fonetici dei gruppi intelligibili la cui intelligibilità [[s*p*orga]] s*g*orga* dall'unità in cui coglie i binomi, i trinomi, i polinomi, grazie all'intervento di uno o vari rapporti. D'altra parte, il fatto che il vincolo che dà unità e senso a una molteplicità di parole costituenti una proposizione possa sussistere anche in assenza di una manifestazione omogenea di quello che è il cardine unificatore, il verbo, attesta, secondo Bergson, della naturalità con cui l'intelligenza possiede il rapporto. Il linguaggio, in generale, e,

……

-188-

in particolare, alcune considerazioni che su di esso si possono fare, assicurano che dovunque si dia intelligenza, ivi si danno, anteriormente a qualunque esperienza delle conoscenze specializzate, le conoscenze dei rapporti. Non vogliamo discutere se la scelta del teste sia felice, se il problema dell'intelligibilità del linguaggio sia di soluzione tanto facile, se il ricondurre l'intelligenza al linguaggio non susciti a sua volta ostacoli; resta stabilito, per Bergson, questo che l'intelligenza conosce il rapporto, vale a dire possiede come contenuto proprio e specifico dei quadri di incastro ed è capace di applicarli e di utilizzarli, senza averli derivati da altra fonte che non sia essa stessa. E questo è il primo punto di divergenza con l'attività percettiva della coscienza: infatti, il complesso delle sensazioni è una totalità che si snoda in una successione temporale il cui palpito è scandito dai movimenti e spostamenti del corpo coi suoi organi di senso, e che si squaderna da istante ad istante in un ambiente in cui l'unico rapporto che si possa instaurare è quello che lega la moltitudine più o meno grande delle sensazioni al centro in cui si attuano: nella successione temporale non c'è nulla che vincoli lo stato precedente al seguente, non c'è rapporto che, inserito per un estremo, a un'immagine, obblighi la coscienza a correre lungo il suo filo sino a toccare l'altro estremo coincidente con un'immagine necessariamente data; nella presentazione istantanea, né fra colori, né fra colori e suoni, non è possibile inserire un giogo, una relazione tale che consenta di giustificare uno dei dati, omogenei o eterogenei che siano l'uno rispetto all'altro, in funzione di uno o più degli altri compresenti. Nell'intelligenza, invece, si ha qualcosa di totalmente diverso: si può dire che non si ha affatto un dipanarsi di stati o di dati nel tempo e neppure uno sciorinare di immagini in una simultaneità; l'intelligenza non sente la qualità delle cose, non varia il suo schema in correlazione al mutare di posizione o di situazione del corpo; essa, invece, introduce entro la bobina svolgentesi dell'attività sensoriale ed entro la tela delle sensazioni qualcosa che prima non c'era, la consapevolezza che il tale stato è in relazione con il tal altro, che all'immagine A succede certamente l'immagine B, che se si dà il tale complesso di sensazioni non lo si può non considerare come un tutto organizzato ognuna delle cui

……

-189-

parti è condizionata nella propria esistenza dall'esistenza delle altre. Se la percettività è un'assieparsi di sensazioni, l'intelligenza ne è l'organizzazione, la classificazione, la sistematizzazione. Ma come dev'essere considerata questa organizzazione per rapporti? come dev'essere giudicata, una volta ricondotta al campo che le spetta, quello del conoscere? Se per conoscenza è da intendersi la capacità di una coscienza di prender contatto con elementi da manipolare in qualche modo, assieme alla consapevolezza che tali elementi non fanno totalmente ed essenzialmente parte di essa, l'intelligenza chiaramente risulta entrare a far parte di pieno diritto di

una conoscenza siffatta; purché, però, venga unita e integrata alla percezione: la ragnatela dei rapporti che cala sul libero mondo sensoriale, vi crea un mosaico in cui la coscienza scorge le cose e l'ordine che le regola, gli aspetti e i motivi del loro succedersi, i fenomeni e la loro variazione, in un sistema che le permette di muoversi avanti e indietro senza paura di incontrarsi con qualcosa di inatteso.

Tuttavia, se prendiamo questa intelligenza e, per astrazione, la consideriamo da sola, potremo ancora chiamarla una conoscenza? Quei rapporti di mezzo a fine, di causa ad effetto, di parte a tutto, di diverso a diverso in un'equivalenza che nasce dall'unità di applicazione, hanno un significato quando sono inseriti in qualcosa che vi si lasci racchiudere e che, accettandoli, li riempia di significato. Prendiamoli, però, isolatamente. Come li dovremo considerare? Come una forma, certo; cioè come qualcosa che non ha né senso né solidità né validità da solo, ma che li acquista non appena si applica a delle rappresentazioni, al tempo stesso che modifica il valore e le condizioni del suo stesso contenuto. E rispetto a quella conoscenza, quale l'abbiamo definita, che cosa rappresenta l'intelligenza pura, in quanto forma? Non possiamo, certo, fondarci su un'esplicazione teorica ed astratta dataci da Bergson stesso: anzitutto, perché della parola «conoscenza», come di altri termini generalissimi, come «azione» ad esempio, egli non ci dà né definizione né descrizione, ma li usa e li manovra come espressioni semplici e universalmente accettate di idee uniformi e identiche per tutti, come cioè se fra la manifestazione oggettiva e il contenuto soggettivo non potesse esserci possibilità di divario, di inadeguazione, di molteplici stati

……

-190-

di correlazione; poi, perché la questione della formalità dell'intelligenza, presa in sé e non nelle sue conseguenze, è brevissimamente delineata come se avesse già ricevuto pieno lume dalla sistemazione kantiana. Ad ogni modo, la questione di ciò che deve intendersi per conoscenza, deve in lui sussistere, e ciò lo si capisce non solo dal fatto generico che del fenomeno che porta tale nome ha fatto un centro motore, ma anche da un certo numero di incertezze, di reticenze, di accettazioni non completamente entusiastiche e sicure che troviamo nei pochi periodi in cui ci si sofferma sull'intelligenza in quanto forma. Infatti, dopo aver delineato lo stato della questione, introducendo, come un possesso già acquisito dalla filosofia, la distinzione di forma e materia, e definendo l'una come i dati della percezione «allo stato bruto», l'altra come il complesso dei rapporti che inquadrano i dati, ci parla di «conoscenza sistematica» ottenuta attraverso l'inserzione reciproca delle due fonti: che cosa dobbiamo vedere in quella parola «conoscenza» se non il possesso che la coscienza raggiunge di qualcosa che prima non le era dato? un possesso, quindi, che è soggetto al tempo e alla modificazione e la cui sistematicità consisterebbe nella facoltà di sostituire alla successione imprevedibile e inesplicabile una successione in cui non si dia il nuovo, ma il ripetuto, il prevedibile e l'esplicabile, o, con una sola parola, l'intelligibile. Conoscenza, quindi, sarebbe sinonimo di possesso ottenuto mediante rappresentazione consapevole e ricostruibile secondo un processo reversibile per cui la coscienza può spostarsi dal presente al passato, risalendo la china del moto naturale del tempo. Ora, nella posizione kantiana, in una siffatta fenomenica, né sensorialità né intendimento sussistono indipendentemente nel tempo reale, l'una e l'altra sono degli indipendenti logici per astrazione, e nessuno dei due può essere oggetto di conoscenza, in quanto solo la loro sintesi può essere tale. E sotto questo punto di vista è da considerare la domanda che immediatamente tien dietro alla definizione di forma e di materia, la quale domanda consiste nel voler indagare se la forma pura possa costituire da sola oggetto di conoscenza. Se per conoscenza si è inteso il possesso di un dato per rappresentazione consapevole e se per oggetto di conoscenza, a quanto sembra, si deve intendere l'attuazione concreta del

……

-191-

possesso, la manifestazione attraverso cui scorgiamo nella coscienza la facoltà di riuscire a possedere qualcosa, nei termini fondamentali della domanda – forma, materia, conoscenza, oggetto di conoscenza – ritroviamo ancora il contenuto che li ha animati precedentemente, ma vi ritroviamo anche, a fianco di questi, qualche spunto nuovo e diverso che sta ad indicare uno spostamento e un allontanamento dalla posizione dell'intelligibilità kantiana. Infatti, il chiedersi se la forma possa di per sé offrire conoscenza, indipendentemente dalla materia, significa in primo luogo negare implicitamente che l'unica conoscenza sia la conoscenza sistematica, che si dia coincidenza fra possesso per rappresentazione e possesso per rappresentazione di intelligibile e che, quindi, l'unico modo di esistenza consentito all'intendimento non sia mai un a priori, ma solo una sintesi concreta con la sensazione nel tempo, in secondo luogo significa deformare quello che è l'unico significato finora ammesso per la parola «conoscenza». Il ritenere possibile che un rapporto possa essere di per sé un termine di conoscenza – e la domanda non è che un'ammissione di tale possibilità – si traduce nell'affiancare entro la sfera di significato del termine «conoscere» a lato del possesso per rappresentazione un possesso per non rappresentazione di elementi che non potranno mai essere rappresentati, se non attraverso l'accostamento di rappresentazioni in cui l'interdipendenza esistenziale assicura l'esistenza al rapporto formale. E Bergson, invero, convalida quanto io ho finora inferito, con la risposta che dà alla domanda stessa. Si può senz'altro ammettere che una forma, senza materia, sia oggetto di conoscenza purché – e qui usiamo le parole sue - «questa conoscenza somigli meno a una cosa posseduta che a un'abitudine contratta, meno a uno stato che a una direzione». Ma quale significato ha assunto questa volta la parola «conoscenza»? è ancora quel possesso acquisito da parte della coscienza di qualcosa che essa non sente come suo e che avverte giungerle sotto le vesti del nuovo? Direi di no, perché la si accosta a un'«abitudine», a una «direzione». È, forse, un fatto che fonda se stesso sulla rappresentazione? Direi di no, perché lo si vuole allontanare da ciò che si può dichiarare posseduto e soprattutto da ciò di cui si possono segnare limiti, confini, contenuto, individualità,

……



personalità, caratterizzazioni e differenziazioni, vale a dire dallo «stato». Mi pare che qui conoscenza significhi piuttosto modo di conoscere, sistema di attuare e di determinare il possesso del conoscere: vale a dire, che il significato dato alla parola si riporti in pieno sul terreno kantiano, per diventare quello di elemento costitutivo del conoscere, di attitudine della coscienza al conoscere. E ciò è comprovato dagli esempi che seguono: ci si dice che il bimbo, in attesa di segnare sul quaderno la frazione che sta per essergli dettata, traccia la lineetta al di sopra della quale porrà il numeratore e al di sotto della quale disegnerà il denominatore, e che questo fa prima ancora di conoscere le due entità nella loro determinazione quantitativa. Il fatto che si dia esistenza a un simbolo di una forma, il fatto che si oggettivizzi un rapporto prima ancora che esista la materia che deve riempirlo, dovrebbero significare che forma e rapporto costituiscono di per sé un oggetto di conoscenza la cui esistenza, a priori rispetto alla forma, è un dato non di astrazione, ma di realtà. Per la verità, mi sembra che l'argomento non sia del tutto convincente e che dopo aver fatto entrare nel ragionamento un fattore necessario al calcolo, d'improvviso ne si cancelli l'esistenza e lo si dichiari non necessario, in quanto si identifica la sua realtà determinata con la sua possibilità contingente. È certo che sopra e sotto quella lineetta non ci sono rispettivamente né un due né un quattro, né un tre né un nove, né un otto né un quaranta, e così via; è però altrettanto certo che al di sopra e al di sotto di tale lineetta colui che l'ha tracciata sa di «poterci» mettere due qualsivogliano numeri a piacere, e che non solo non vi si potranno mettere che dei numeri, ma che tali numeri dovranno essere l'uno in rapporto con l'altro, secondo un particolare modo di rapporto. L'affermare che il bambino conosce la forma senza la materia, solo perché traccia una lineetta

ignorando in atto gli elementi del rapporto, vuol dire mettere indebitamente in non cale che gli elementi del rapporto sono presenti nel momento stesso in cui è presente la lineetta, non però in atto, ma in potenza; il che, d'altra parte, è facilmente dimostrabile, basta che si pensi cha a tale lineetta il bambino non potrebbe sostituire alcuna realtà rappresentabile, se non alla condizione

……

-193-

di conoscere la materia determinata attualmente, prima cioè che gli fossero dettati numeratore e denominatore, mentre tuttavia sarebbe in grado di elencare tutte le possibili realtà rappresentabili corrispondenti alla lineetta purché riempisse lo schema della frazione di tutti i possibili rapporti frazionari instaurabili fra numeri o fra entità ridotte a numeri. E la stessa cosa vale anche per gli esempi che si potrebbero, secondo Bergson, allegare per qualunque quadro formale di sistemazione dell'esperienza, quadro la cui esistenza come oggetto di conoscenza sarebbe anteriore ad ogni conoscenza. L'esistenza di un simbolo o segno diverso e discreto e la sua scrittura anteriore non sono attendibili testi di una apriorità della forma come oggetto di conoscenza assoluta, allo stesso modo che il gruppo di segni indicanti o una congiunzione o una preposizione possono benissimo venir trascritti isolatamente e anteriormente agli elementi di soggetti di connessione, senza che per questo valgano ad assicurare all'individuo la conoscenza anticipata di un qualsiasi modo di rapporto. Ma, a parte questo che ci pare un errore di valutazione razionale, c'è anche da notare che fra quanto si è inteso per conoscenza là dove si accenna alla conoscenza come abitudine, e quanto s'intende per conoscenza qui nell'esempio, c'è un divario, e che il secondo significato non è affatto la prosecuzione del primo, come ci si dovrebbe aspettare dato che l'esempio è la dimostrazione della definizione. Quello che per conoscenza si intende nell'esempio non è affatto modo di conoscere, sistemazione del conoscere, ma è possesso per rappresentazione; non è abitudine, ma oggetto; non è direzione, ma stato; se no, non s'intenderebbe tutta l'importanza che si dà sia al disegno della lineetta sia all'anteriorità della sua esecuzione rispetto alla conoscenza attuale dei numeri, anteriorità che dovrebbe attestare di un a priori, non più soltanto logico, della forma rispetto alla materia e di una esistenza della forma non come rapporto, ma come oggetto di conoscenza, dandosi a questo oggetto di conoscenza il significato che sopra abbiamo ritenuto lecito. In conclusione, in questi pochi periodi pare di veder succedersi l'una all'altra differenti descrizioni di differenti entità, tutte però collegate all'unico termine di conoscenza: da una parte si chiama conoscenza un possesso generico da parte della coscienza

……

-194-

di qualcosa di rappresentabile e di non sentito come suo, dall'altra il possesso determinato da parte della coscienza di qualcosa che non solo è rappresentabile e non sentito come proprio, ma la cui rappresentazione è intelligibile, nel senso kantiano; dall'altra ancora, qualcosa che non costituisce affatto un possesso, ma un modo della coscienza di dirigersi, secondo abitudini contratte o di mettere a fuoco se stessa, in una tensione di attenzione, sulle rappresentazioni, sul materiale della conoscenza. Attraverso il riferimento ora all'uno ora all'altro dei contenuti e, quindi, grazie alla sostituzione di differenti punti di vista entro la snodatura organica di un ragionamento che vorrebbe essere rettilineo ed esatto, si arriva a dimostrare che l'intelligenza non è solo forma, ma è conoscenza di forma e che, di conseguenza, non è uno schema del conoscere, ma è una delle fonti del conoscere. Siamo, quindi, di fronte a un sofisma, in quanto abbiam che fare con deduzioni inconciliabili per l'inferenza da presupposti generali diversi e contrastanti. E il sofisma è l'effetto o, meglio, la manifestazione più evidente di una delle aporie del sistema bergsoniano.

Infatti, per capire come mai egli si sia lasciato andare a un discorso la cui validità logica è tutt'altro che accettabile, bisogna chiedersi perché mai sia stato portato a farlo e che cosa realmente

di intenzionale si nasconde al di sotto; bisogna andare a cercare i presupposti dell'errore nelle intenzioni e nel rapporto che intercorre fra queste intenzioni e i presupposti generali. Quello che, in realtà, interessa a Bergson è di fare dell'intelligenza un'attività autonoma, non già nel senso kantiano del termine, ma in quanto capace di sussistere nella coscienza a lato e parallelamente alla percezione, senza nessun contatto con essa, ma anzi in contrapposizione con essa. Se ci riportiamo a quanto s'è detto sulla fondazione pragmatica del conoscere, vediamo che l'introduzione dell'azione come principio della conoscenza porta seco varie conseguenze, in particolare quella di uno sganciamento del campo gnoseologico [[d*e*lla]] d*a*lla* pura soggettività e quella di un'interpretazione della coscienza che si porti al di là delle costrizioni imposte da un'interpretazione che necessariamente debba far capo alla gnoseologia. La scoperta – e realmente si può parlare di scoperta, soprattutto per ciò che riguarda

……

-195-

la sua applicazione – del principio dell'azione consente, infatti, al campo del conoscere da un lato di aprire un tratto del suo perimetro verso l'estensione della metafisica, dall'altro di aprirsi verso una psicologia che non sia soggetta alle leggi dell'intendimento. La fondazione pragmatica, così come l'ha usata Bergson, non si libera affatto dal relativismo, ma anzi dimostra come sia stata una conquista meno di esperienza che di meditazione storica, nel senso che si presenta più sotto le spoglie di un sostituto dell'«Io penso», atto a cancellare le conseguenze di questo, che come un'osservazione nuova atta a modificare in toto la sistemazione della coscienza. In tal modo, Bergson viene a trovarsi in un dualismo interiore, preso com'è dalla morsa di un relativismo atto a superare se stesso e dalle conseguenze oggettivistiche di cui il superamento è causa. Ne viene, di conseguenza, che ogni fenomeno interessante il campo del conoscere dev'essere guardato sotto il duplice punto di vista della sua condizione trascendentale e del suo essere metafisico ed oggettivo, e poiché l'uno esclude l'altro e l'armonia non può essere riportata, almeno sul terreno dell'esplicazione teorica, di qui le aporie. Prendiamo, ad esempio, l'intelligenza, che è poi il punto che qui ci interessa. Data la sua fondazione pragmatica, essa giustifica i modi della sua struttura, sia in ciò che l'uniforma alla sensorialità sia in ciò che da questa la discosta: infatti, essa è selettiva e discontinua, perché deve montare strumenti, e dalla sua selettività deriva la luce di coscienza che l'illumina; ma non potrebbe montare macchine se non fosse atta a disinteressarsi dell'insormontabile eterogeneità e novità perenne della percezione, se non scavalcasse il qualitativo e l'individuale per soffermarsi sul rapporto e sulla forma. Ma rapporto e forma sussistono solo alla condizione che siano offerte all'intelligenza le percezioni da schematizzare nella rete formale: e allora l'intelligenza finisce per essere un'entità artificialmente astratta e isolata, qualcosa che la coscienza porta seco solo grazie alle sensazioni e di cui non si può dire che ricavi dalle sensazioni ciò che è capace di farla essere quello che è. E Bergson, certo, non dice mai questo, ci dice però che quest'intelligenza non inquadra solo dati sensoriali, ma fabbrica delle macchine, vale a dire è in grado non solo di inserire un'armonia teorica, di cui la contemplazione

……

-196-

è assolutamente paga, ma è anche capace di esternare tale armonia e di montare dei meccanismi che son tutti pervasi di intelligibilità: questa intelligenza è, dunque, oggettivatrice di intelligibilità e non limita la propria azione alla coscienza, ma l'estende anche alle cose di cui la coscienza deve servirsi e a cui la coscienza ricorre come a ciò che è oltre e indipendente da essa. Ora, anche se non si vuol tener conto del parallelismo intelligenza-istinto, vale a dire della possibilità insita nella percezione di armonizzare se stessa non solo con schemi di intelligenza, ma anche in forme che nulla hanno che fare con l'intendimento - parallelismo e possibilità che tolgono alla conoscenza quell'unicità di

sistemazione e, quindi, quell'automatica interdipendenza fra intelletto e sensazione postulate da Kant; parallelismo e possibilità, di cui si può anche non tener calcolo in quanto rientrano in una teoria generale dell'universo che potrebbe anche dichiararsi estranea al puro campo gnoseologico quale si pone in una coscienza umana -, resta pur sempre la duplice potenzialità di questa intelligenza che, sotto un certo rispetto si limita a rapportare sensazioni, mentre, sotto un altro, è capace di far sussistere il rapporto in un terreno in cui la sensazione non vive dello stato cosciente di semplice contemplazione. Ora, se nella prima forma, nell'aspetto teorico, l'intelligenza è elemento di conoscenza, inscindibile da tutto il conoscere, nella seconda forma, nell'aspetto pragmatico, l'intelligenza è padrona di aggeggi che si applicano agli oggetti, quando questi, però, non sussistono allo stato di semplice rappresentazione. La fondazione pragmatica della teoria del conoscere deve fare dell'intelligenza una facoltà a priori, al tempo stesso che le deve riconoscere una completa subordinazione alla sintesi del concetto: non può riconoscere all'intendimento un possesso di nozioni autonome in quanto esso è uno dei modi che la coscienza possiede di elaborare il reale quale viene percepito attraverso la sensazione; e al tempo stesso deve erigerlo a padrone di forme autosufficienti, se non vuole detronizzarlo dalla sua dignità di strumento vitale atto ad asservire il mondo delle percezioni a quei bisogni della coscienza che non possono limitarsi alle richieste della contemplazione e della rappresentazione disinteressata. Ora, perché questo sia, è necessario non solo che l'intelligenza abbia i

……

-197-

propri componenti – i rapporti, le forme,- indipendenti temporalmente dalla percezione, ma anche che tali componenti siano in un certo senso uno degli aspetti delle percezioni stesse. Di conseguenza, il dibattersi di Bergson fra una posizione di relativismo, che insorge ogniqualvolta si tengono presenti le serie di osservazioni condotte sull'inadeguatezza della rappresentazione intelligibile al reale – o, meglio, sull'impossibilità di affermare una tale adeguatezza, - e una posizione di realismo che si impone non appena ci si rende consapevoli che il fondamento gnoseologico comporta l'adeguatezza. E quando si vuol superare il contrasto, quando, battendo il sentiero della pura gnoseologia, si vuol giungere a posizioni che, ritrovate nell'intimo stesso del dato gnoseologico, astrazion fatta da qualunque esperienza psicologica, e condotte con ordine rigorosamente logico, consentano di allacciare l'interpretazione trascendentale dell'intendimento a quella pragmatica, allo scopo di sfociare in una metafisica, è facile cadere in sofismi la cui giustificazione sta solo nella conclusione e nel valore che a questa si vuol dare, non certo nel processo discorsivo. Così, questo intendimento, che è conoscenza di forme e in cui la forma è oggetto di conoscenza, sarà sì la forza che sistema la conoscenza in una realtà attuale in cui non si daranno né un prima né un poi, ma sarà anche l'attitudine che può far uso delle sue rappresentazioni in schemi astratti di meccanismi, la cui traduzione in realtà è una manipolazione di immagini in cui l'oggettiva validità della rete formale è assicurata dal risultato; e sarà inoltre una facoltà che la coscienza non può non aver modellato in sé sulla realtà oggettiva. Che se poi ci si chiede se questa, che è in fondo acquisizione, non contrasti con il suo preteso innatismo, Bergson potrebbe risponderci che abitudine-direzione e innatismo non sono antitetici, quando li si riconduca all'unico sostrato dell'attenzione che dirige la coscienza lungo un certo indirizzo delle cose e la piega a modellarsi su questo come abitudine.

E nell'intelligenza come conoscenza di forma ritroviamo qualcosa di nettamente distinto dalla percezione. Se per facoltà di percezione intendiamo non già quell'organizzazione di dati sensoriali in gruppi permanenti e distinti, costituenti delle unità di molteplici

……

-198-

i cui vari componenti si presentano sempre associati in modo che l'uno non può sussistere senza i molti e viceversa, ma l'attitudine ad accogliere degli stati qualitativi che sorgono con il segno dell'esteriorità, la caratteristica principale della percettività diventa la molteplicità indefinita; un numero indefinibile di sensazioni giungono ad ogni istante alla coscienza, vi si imprimono attraverso alla memoria, pronte a retrocedere subito nel passato per lasciar posto a quelle presenti che urgono sotto il peso del futuro: il mondo delle sensazioni è un mondo in cui non si dà né numero né misura. D'altra parte, ogni sensazione è sempre un nuovo assoluto; qualunque gruppo di dati sensoriali si prenda che siano collegati l'un l'altro in una successione temporale, non si darà mai che ogni sensazione sia la ripetizione della precedente e che, quindi, si possa dare un'equazione di due sensazioni; infatti, le modificazioni continue cui va soggetto il complesso di immagini da cui è ricavata la sensazione particolare, si riflette in un continuo cambiamento di questa e nell'impossibilità conseguente di essere ora quel che era prima. Ma se anche si ammettesse che quel mondo delle immagini fosse una totalità statica e che statiche, di conseguenza, fossero tutte le sue parti, il mutamento si dovrebbe questa volta trasportare alla coscienza, la quale ad ogni istante è una sfera differente in cui il modo presente di accogliere una sensazione non sarà affatto identico a quello prossimo, se non altro perché il futuro si presenterà rispetto al passato più ricco di quei dati sensoriali che già son penetrati nella coscienza. La sensazione, quindi, è molteplicità indefinita e novità assoluta. Passiamo, ora, ad osservare l'intelligenza come mondo di forme: se per forma è da intendersi il particolare modo con cui una sensazione è collegata ad un'altra, si deve ammettere, già in sede puramente teorica, un numero definito di forme, perché, se i modi di unione esistessero secondo una molteplicità indefinita, pari a quella delle sensazioni, non solo non saremmo affatto in grado di parlare di modi, in quanto avremmo nozione solo di gruppi binari di sensazioni ai quali dovrebbero estendersi tutti i caratteri che finora abbiam detti propri delle sensazioni isolate, ma non potremmo neppure operare alcun confronto fra sensazione e sensazione e gruppo e gruppo, in quanto vivremmo in un vortice

……



inesauribile di novità in cui il passato non avrebbe più ragione di esistere, o, anche esistendo, non avrebbe più la facoltà di agire. Ma anche a non voler procedere per assurdo con ragionamenti puramente astratti, il semplice esame della coordinazione, esame operato dalla logica, ha fissato in una quantità ben definita il numero dei modi di collegamento. Le forme, quindi, che consentono l'intelligibile, sono definite nei loro aspetti e nei loro modi e sono definibili in quanto riconducibili a un numero relativamente basso di categorie, quali quelle dei rapporti di parte a tutto, di mezzo a fine, di causa ad effetto, di uguale ad uguale, di condizionante a condizionato, ecc.: il che consente la catalogazione e la generalizzazione. D'altra parte, il numero circoscritto è richiesto dall'altro carattere necessario all'intelligenza, la ripetizione. Conoscere con l'intelligenza vuol dire conoscere secondo sistemi, e conoscere secondo sistemi significa conoscere secondo un ordine: ora, se la sensorialità è una successione indefinita di un eternamente nuovo, la conoscenza per sensazioni non potrebbe certo essere conoscenza con disordine, come quella in cui si darebbe solo un presente che non sarebbe allacciabile né a un passato né a un futuro e che quindi non rivelerebbe nessuna assenza di un piano coordinatore; ma non sarebbe neppure ordine; perché la conoscenza per sensazioni si trasformi in conoscenza ordinata son necessari sia il rapporto sia una ripetizione costante del rapporto, la quale riconduca a un certo numero di unità fisse e immutabili il materiale in perpetua creazione che la sensazione offre. Per questo la sensazione ci appare come un dato che è valido solo in sé e per sé, mentre la forma intelligibile risulta essere un dato la cui validità dipende non da esso ma da ciò cui si applica e che non sarà mai utile a una sola situazione, ma a una pluralità di situazioni tanto vasta quanto lo è la molteplicità del sensoriale. Infine, il mondo delle sensazioni è un mondo di eterogeneità, una sfera in cui i vari dati non possono essere confrontati l'uno con

l'altro non tanto perché ognuno compare dotato di qualcosa di diverso dall'altro, essendo il diverso un di più o un di meno, quanto perché la diversità è un fatto qualitativo, inscindibile data la sua esistenza in unità e non riducibile, in sé, a molteplicità di parti distinte;

……

-200-

e poiché l'omogeneità consiste nella presenza di almeno un elemento di uguaglianza che consenta il confronto, non si darà omogeneità là dove l'unità, considerata in sé, presenta solo differenze, e, d'altra parte, non può per opera propria artificialmente decomporsi in parti delle quali almeno una si presenti come identità e consenta il confronto. Le forme intelligibili, invece, sono omogenee, non tanto perché applicate alle sensazioni consentono alla coscienza di trattarle come omogenee e di inserire fra l'una e l'altra quelle operazioni di equazione, di misura, di quantificazione, che solo un'omogeneità tollera, ma perché sono di per sé, in quanto rapporti, classificabili e catalogabili e, quindi, confrontabili l'una all'altra, se non altro per il carattere di unità che tutte presentano, per essere tutte dei puri schemi di rapporto. L'intelligenza, come conoscenza di forme, si contrappone e si distingue dalla percettività, per i suoi caratteri di molteplicità definita ed omogenea e di validità ripetuta, che nulla hanno che fare con quelle caratteristiche di molteplicità indefinita ed eterogenea e di validità isolata che son proprie delle sensazioni.

All'intelligenza, in quanto conoscenza di forme, si è giunti attraverso la considerazione della facoltà presa in sé; vi si sarebbe però anche potuto giungere muovendo dalla sua finalità che ne costituisce a un tempo il fondamento. Lo strumento artificiale, anche il più semplice e primitivo, ha come caratteristica l'accostamento di parti distinte, a cui si assicura una particolare rispondenza allo scopo in virtù delle relazioni che ne plasmano l'unione: nel montaggio dello strumento non interessa, dunque, la differenza qualitativa delle parti che può essere indefinita, quanto la stabilità dei rapporti che devono ripetersi identici per esercitare il loro valore.
La formalità, quindi, dell'intendimento e le caratteristiche che vi si ritrovano, sono una condizione necessaria del principio d'azione sotteso alla facoltà.

Partendo da questo principio e compiendo, così, un cammino diverso da quello finora tenuto per la descrizione dell'intelletto Bergson raggiunge, ad una ad una, le altre proprietà che caratterizzano la conoscenza per intelligibili e la diversificano da quella per sensazioni. Se osserviamo tutti i modelli di macchine che l'intelligenza

……

-201-

ha finora montato, vediamo che essi non solo sono tutti distaccati dal corpo vivente che li manovra e li utilizza, ma sono essi stessi corpi inerti, individuati attraverso l'agganciamento o l'incastro di parti che sono a loro volta corpi privi di vita: può anche darsi che qualcuna di queste parti sia di origine organica, ma il modo con cui sono state maneggiate e utilizzate non è affatto diverso dal modo con cui [[*si**]] è operato sulle altre di natura puramente materiale e inerte. La fabbricazione, perciò, non fa distinzione fra inerte e vivente, ma utilizza tutto come se fosse inerte: la sua sorgente di materie prime e brute è la materia inanimata. L'intelligenza, quindi, sovraordinata com'è alla fabbricazione, deve avere come oggetto la materia e al livello della materia deve ridurre tutto ciò che le si presenta come oggetto.

D'altra parte, fin che ci limitiamo a contrapporci al mondo circostante come a un punto di applicazione di azioni e di reazioni semplicemente possibili, fin che cioè lasciamo allo stato virtuale la nostra azione sulle cose, per noi non farà molta differenza che le cose siano o no in movimento. Quando, al contrario, ci accingiamo a realizzare l'azione e a tradurla in un contatto fra noi e le cose, dobbiamo fare una differenza fra l'immobilità e il movimento: sia che questo movimento si attui nello spazio e interessi la quantità sia che si attui nel tempo e interessi la qualità, la nostra

applicazione sulle cose esige che dal loro movimento noi estraiamo o il limite estremo, il termine in cui il movimento si spegne, o un istante della traiettoria, secondo che vogliamo agire sul mobile al termine della modificazione o durante la modificazione stessa: ma in entrambi i casi è chiaro che ci disinteressiamo di ciò che si verifica durante il movimento e ci interessiamo solo di ciò che risulta come effetto statico del movimento, o totale o parziale. L'intelligenza, che non è se non un atteggiamento particolare della nostra attività, procederà lungo l'identica direttiva e si comporterà nei confronti del movimento allo stesso modo: ignorerà la mobilità, ne accoglierà i risultati, che sono altrettante immobilità. L'immobile, quindi, è oggetto dell'intelligenza.

Infine, il fatto che l'intelligenza operi sugli oggetti materiali

……

-202-

e il fatto che di questi colga solo l'aspetto immobile, ci riportano a quel carattere dell'intelligenza che avevamo anticipato in quanto vi avevamo scorto un punto di contatto con la percettività, la rappresentazione del discontinuo. Soltanto nella scena della materia inerte cogliamo degli oggetti che, almeno apparentemente, sembrano sussistere l'uno indipendentemente dall'altro; non è certo nella totalità dell'individuo vivente che cogliamo questa discontinuità, ma solo nella totalità di una parte dell'universo materiale. E soltanto in questa porzione, vogliamo ignorare quei movimenti e quelle modificazioni che legano il componente al composto.

In realtà, i tre caratteri della cognizione del materiale, della rappresentazione dell'immobile e della riduzione al discontinuo si sarebbero ricavati dalla proprietà generale dell'intelligenza di essere la facoltà del rapporto, senza abbandonare con ciò, la linea della descrizione teorica e formale. Infatti, basta guardare il contenuto della nostra coscienza, e in particolare i concetti, considerati questi nella loro più semplice natura di rappresentazioni unitarie di oggetti, per accorgersi subito che ogni concetto, risultato di un connubio fra sensorialità e intelligenza, si comporta come un solido geometrico e ricalca la struttura dell'oggetto materiale, in quanto ignora il divenire qualitativo, eminentemente caratteristico, almeno in apparenza, di tutto il vitale. Il concetto, di conseguenza, è una entità immobile, in cui il divenire può essere introdotto solo grazie alla sostituzione di una serie di concetti giustapposti e susseguenti, ognuno dei quali è a sua volta un'unità immobile. Il concetto, infine, vive nell'ambito della coscienza in un'assoluta distinzione da qualunque altra idea soggetto com'è al principio di identità. Anche la pura inferenza dall'intelligenza, come conoscenza per rapporti, ci avrebbe condotti a ciò: se il rapporto non è che la considerazione dell'esistenza di un dato in funzione dell'esistenza di un altro, è logico che si potrà dare rapporto solo alla condizione che le due esistenze siano indipendenti e, quindi, i due dati discontinui; se una considerazione dell'esistenza di un dato in funzione dell'esistenza di un altro dato può verificarsi solo fin che i due dati rimangono identici a se stessi, è logico che il rapporto si inserisce solo là dove sussiste un'immobilità; se la permanenza di un'identità

……

-203-

avviene solo nel geometrico e nel logico, è naturale che l'intelligenza fabbrichi i suoi concetti a immagine e somiglianza di quella materia in cui tutto l'esistente può essere ricondotto a posizioni e relazioni di natura quantitativa.

Vi è un ultimo carattere dell'intelligenza, che è forse il più tipico, quello di potersi distaccare dal piano dell'azione e divenire facoltà atta a costruire teorie. Una coscienza che, allo scopo di servire alla vita, dispone se stessa in modo da diventare rete di rapporti, sarà destinata sì a ordinare in questa rete la materia che si monterà in una macchina, ma sarà anche soggetta ad accogliere instancabilmente tutto il flusso delle sensazioni in una continua sistemazione formale; anche quando non ci sarebbe affatto bisogno di agire e di costruire strumenti di azione. Cogliamo qui quello che è

forse il carattere più interessante e più straordinario dell'intelligenza, un carattere che è consentito comprendere a fondo solo se si instaura ancora un confronto con la percettività. La coscienza percepisce certo allo scopo di agire e si dà con la percezione una particolare rappresentazione del mondo attraverso la quale le sia dato di inserirsi in esso per agire e trarre partito dalle condizioni sotto cui si è data la situazione che la circonda: ma la percezione non rappresenta affatto un'equazione fra situazione e azione, anzi costituisce il divario che corre fra un'azione attualmente e meccanicamente compiuta e un'azione il cui compimento vien rimandato nel tempo e affidato a modi fra cui è assicurata una larga libertà di scelta; in un certo senso, essa è un'equazione fra la rappresentazione e la tendenza all'azione. E poiché la coscienza è essenzialmente tendente all'azione, la percezione sarà sempre presente fin che si darà coscienza; non solo, ma essa celerà il suo fondamento pragmatico sotto la sua apparenza di contemplazione disinteressata e potrà celarla in quanto la prassi che le è sottesa e che la determina è una pura virtualità la cui traduzione in atto non è né rigidamente necessaria né protratta nel tempo senza soluzione di continuità. Qualcosa di simile capita all'intelligenza, la quale pure è una facoltà tendenzialmente rivolta all'azione e destinata a introdurre per scelta un modo contingente di vincolare la coscienza agente alla situazione su cui si deve agire, secondo un particolare adattamento ottenuto per rapporti, formalmente.

……

-204-

Anche qui, non è lecito stabilire un'equazione fra la sistemazione dei dati e l'azione compiuta, anzitutto perché il compimento dell'azione è libero di scegliere fra diverse sistemazioni, poi perché alla successione ininterrotta di sistemazioni non corrisponde affatto una continuità successiva e ininterrotta di azioni attuali. Anche qui abbiamo un'inadeguatezza fra il compimento dell'azione e la struttura formale, fra l'attualità dell'azione e l'introduzione dell'intelligibile. Se vogliamo stabilire un'equazione dobbiamo inserirla fra l'intelligibile e un'azione che si pone come tendenza. E poiché una tendenza è sì un impulso che perennemente preme sulla coscienza e sui modi che essa ha assunto per obbedirgli, ma è anche una virtualità che non trova affatto in sé i motivi per una necessaria e ininterrotta traduzione in atto, l'impedimento diventa qualcosa di libero, qualcosa che è costretto ad operare continuamente la propria applicazione formale di rapporti senza esser soggetto a un'attuazione di azioni, che sia perenne come perenne è l'elaborazione sua di intelligibili. Così l'intelligenza può schiudersi a una libertà che non è già libero contatto con le cose, ma è svincolo dall'utilitarismo e dallo sfruttamento biologico del reale, che sarebbe il suo destino se il fondamento pragmatico fosse una realizzazione e non una tendenza; e grazie a questo, può porsi come contemplazione e ricerca di dati continuamente nuovi e diversi da inquadrare negli schemi, può spaziare nella situazione materiale delle sensazioni attuali, come nell'ipotetico quadro di concetti supposti, può seguire la china della vita, come distaccarsene e risalirla; può, in un certo senso, applicare se stessa a tutto, senza però mai liberarsi dalle sue strutture le quali sempre recheranno il marchio del principio per cui si son formate.

La capacità, dunque, che ogni essere vivente possiede di conoscere, in quanto è determinata e condizionata dalla necessità di agire, quale gli viene imposta dal suo modo di esistenza, si articola nelle tre attitudini cognitive della percezione, dell'istinto, dell'intelligenza, a seconda che, rispettivamente, o ci si ripiega sull'oggetto per farne una pluralità di immagini molteplici e distinte, la rappresentazione di ciascuna delle quali sarà l'indice di una indefinita virtualità insita nel rapporto pragmatico, o ci si sforza di isolarne l'oggetto e di penetrare nella sua natura, unicamente preoccupati

……

-205-

di stabilire un rapporto pragmatico siffatto che all'azione, più o meno complessa, si imponga di ripetersi identica ogniqualvolta la situazione si ripresenta immutata, oppure si assume l'oggetto nella sua pluralità in vista di un'azione, la cui costante variabilità e organizzazione meccanica non richiedono il possesso dell'immagine, in quanto è questa e non quella, ma restano soddisfatte dalla proprietà che debbono possedere le immagini in generale di inquadrarsi nello schema di una o più relazioni possibili.

Tuttavia agli effetti di una conoscenza reale, la seconda di queste attitudini non rientra, se non di riflesso, in una dottrina gnoseologica. Se, qualunque sia il valore e il significato della coscienza, la cognizione non ne può andar disgiunta, all'istinto che non possiederà mai coscienza, se non là dove cessa di essere istinto, sarà concessa soltanto una conoscenza implicita; e la percezione e l'intelligenza sole offriranno materia per una teoria. Questa dunque riguarda l'umanità, come quella di cui son proprie le due attitudini, o, per parlare con il linguaggio di Bergson, come quella in cui esse sono maggiormente sviluppate. D'altra parte, poiché sia l'istinto che l'intelligenza sono fonte di conoscenza, sia essa esplicita o implicita, e poiché non vi è intelligenza che sia priva di istinto e non vi è istinto che non sia circondato da un tenue alone di intelligenza, la definizione dell'atto cognitivo deve estendersi fino ad abbracciare anche ciò che vi è di inconscio nella conoscenza pragmatica, offrendo quindi i presupposti di una visione evoluzionistica della vita.

Le conseguenze che da una concezione così delineata della conoscenza in genere possono trarsi, soverchiano quel che è pura gnoseologia, rendendo lecito il trapasso sia a una metafisica che a una psicologia le quali vivano di una vita non illusoria, in virtù dell'autonomia del loro criterio, che è assoluto e adeguabile, dal criterio gnoseologico, che è relativo ma non necessario, in quanto particolare. Uno stato, che si dichiari cognitivo, quando venga interpretato immediatamente, rivela la propria relatività a cagione di una realtà formale che, non essendo possibile per le premesse assunte dedurre da alcunché che non sia coscienza, deve di necessità esser dichiarata implicita nella coscienza medesima. Ora, delle

……



due l'una: o lo stato viene privato di una qualsivoglia dipendenza, vale a dire di ogni finalità che non sia quella di conoscere, e allora non è in grado di provare altro che la propria esistenza, non fornendo argomenti né per la propria necessità né per l'esistenza di un oggetto di cui sia traduzione né per l'apriorità logica degli schemi cui è subordinato; oppure non si vogliono accettare queste estreme deduzioni, e allora non resta che togliere l'autonomia allo stato, sovraordinandogli una finalità di natura diversa dalla sua apparenza formale.

Il finalismo pragmatico, implicito in ogni atto di conoscenza, attesta dell'esistenza dell'oggettivo, perché non implica una relazione logica, la intelligibilità, vale a dire soggettività, della quale ne vieta l'applicazione, bensì fa capo a una condizione che non può essere se non quella di rapporto. Ed è proprio del rapporto la coesistenza dei termini, di modo che se il rapporto vien dichiarato necessario – ed è argomento della sua necessità la realtà dello stato cognitivo, la presenza del primo di essi comporta l'esistenza dell'altro. Esiste un oggetto, qualunque ne sia l'essenza, appunto perché il soggetto conosce, essendo la sua conoscenza null'altro che l'aspetto di una esigenza esistenziale alla cui soddisfazione la coscienza, da sola, è inadeguata. D'altra parte, se fra coscienza e materia- è dato ora abbandonare gli appellativi del criticismo trascendentale – sussiste uno scambio, senza il quale non si darebbe l'intervento attivo della prima sulla seconda, la dualità si riduce nei riguardi della gnoseologia a un problema che attende non la soluzione, ma la semplice definizione e descrizione della sua possibilità. Attribuire un significato pragmatico e non teoretico alla conoscenza significa ridare assolutezza all'atto cognitivo, nel senso che questo testimonia di una realtà «esterna».

In tal modo, sostiene Bergson, molti insolubili risulteranno essere misteri apparenti. Vogliamo assumere la percezione? Il problema consiste nell'incomprensibile corrispondenza fra la qualità e la quantità. Alle percezioni inestese ed eterogenee fanno riscontro dei movimenti spaziali ed omogenei: fra coscienza e materia non v'è, quindi, possibilità di contatto. Ma se l'immagine percettiva non è che un aspetto, quello cosciente, di una particolare condizione del

……

-207-

rapporto pragmatico, la contrapposizione viene elisa, da un lato attenuandosi il concetto di inestensione, per cui il dato dei sensi appare staccato dalle cose e accerchiato dalle barriere della coscienza , riportandosi dall'altro, la nozione di spazio, cioè di una materia infinitamente molteplice sospesa in un'estensione indefinitamente divisibile, alla necessità, implicita nella coscienza, di fare della realtà un complesso di oggetti distinti per agire su di essi e per adattarli all'organizzazione meccanica.

Si vuole, invece, considerare l'intelligenza? Quando si pretenda muovere dall'assoluta teoreticità dell'intendimento, all'intelligibile non si può dare altra dignità che quella di un'imitazione o di un'immagine simbolica del reale: si dirà, allora, che la conoscenza che ci è data è relativa perché fra noi e le cose si inserisce lo schema delle relazioni che la ragione impone loro. Questa deformazione, però, questa continua ricreazione che la coscienza fa della materia è giustificata solo per uno spirito il cui ufficio si limiti alla contemplazione. Ma uno spirito che è nato per agire e che ha modificato la propria struttura in vista dell'azione, deve aver trovato nelle cose stesse elementi sufficienti da trasformare in fattori per il proprio ordinamento. E se l'intendimento è costituito da quel complesso di relazioni, in cui la coscienza ordina e inquadra il reale, al fine di farne uno strumento pragmatico, ciò significa che l'azione e reazione reciproca di certi corpi hanno servito di modello per quelle stesse relazioni, che stabiliscono una forma intellettiva. Qualche cosa di assoluto, cioè di rispondente all'essenza delle cose, ci darà l'intelligenza. Quegli schemi formali, allora, mediano tra la definizione trascendentale e l'attributo realistico. Non sono né l'una né l'altra cosa, e necessitano a un tempo di essere definiti da entrambi i punti di vista.

Un termine, dunque, del rapporto pragmatico è la materia, l'altro termine la coscienza che opera attraverso l'intelligibile. L'unità dell'azione che ne risulta è il frutto di un adattamento dell'intelligenza alla materia e della materia all'intelligenza. Sarà forse possibile tentare una genesi dell'una e dell'altra, nel senso cioè che nell'essenza dell'intelligibile si potrà vedere, alla condizione di attualità, quel che nel materiale sussiste solo allo stato di virtualità.

……

-208-

La conoscenza è funzione pragmatica e non si può dare azione senza un rapporto immediato fra coscienza e materia. Che se tale rapporto si esplica mediante l'intelligenza, l'intelligibile non rappresenta altro che la confluenza di due entità diverse, l'una, la coscienza che con la relazione generale dell'intendimento delinea la forma generale dell'azione sulle cose, l'altra, la materia, che nella medesima relazione rivela la possibilità implicita di sottostare alle esigenze dell'azione. La relatività, allora, dell'intendimento è essenziale, nel senso cioè che è tale meno in riferimento alla materia che alla propria subordinazione a qualcosa che in sé l'ha così conformato piegandolo sia alla esplicazione pragmatica sia alle possibilità che al rapporto di azione consentiva la materia stessa. Questa, dunque, che fino a un certo punto apparirà intelligibile, parteciperà del relativismo proprio dell'intelligenza. Bergson stabilisce in tal modo la presupposizione fondamentale del proprio indirizzo metafisico. Né è possibile concepire la complementarità della teoria gnoseologica e della teoria biologica, che costituiscono il tema dell'*Evolution Creatrice,* e valutarle non come una

dichiarazione dogmatica, ma come lo svolgimento coerente di un pensiero ad indirizzo critico, se prima non si è allacciata tale premessa alla fondazione pragmatica del problema conoscitivo.

Infine, non solo la considerazione generale, che fa dell'azione il motivo della conoscenza, ma la dignità pure che vengono a rivestire le singole modalità, quali la percezione e l'intelligenza, introducono il principio della libertà. La materia, almeno come appare all'intendimento, è pervasa di necessità, essendo ogni momento di essa deducibile dal suo antecedente e stabilendosi una immutabile proporzionalità tra l'effetto e la causa. Occorre, è vero, apportare correzioni a questo che è puro intelligibile, ma resta pur sempre dimostrato il determinismo per l'adattamento reciproco della materia e dell'intelligenza.

Ma non appena si presenti la vita, tosto vediamo nel complesso delle immagini altre immagini privilegiate i cui movimenti sono imprevedibili e spontanei. La differenziazione progressiva degli organi dei corpi viventi porta all'organizzazione di un sistema sensorio-motore che, complicandosi, si rende sempre più indeterminato,

……

-209-

vale a dire rende sempre meno deducibile il movimento di reazione dal movimento d'azione. A tale complicazione organica corrisponde la coscienza i cui stati, sia la percezione che il concetto, non sono che il simbolo sia di una sempre maggiore ampiezza di movimento, concessa all'azione dell'essere vivente, sia di una proporzionalità che va via via diminuendo, fra l'oggetto che spinge l'azione e le possibili vie che l'azione si trova aperte dinanzi. La coscienza, in quanto atteggiata alla conoscenza, manifesta la funzionalità di una prassi contingente. Che se, d'altra parte, la coscienza non sarà il dato ultimo di una metafisica che voglia aderire all'essere delle cose, quella libertà pragmatica di cui la conoscenza è segno, si dovrà a maggior ragione trasferire a ciò che conforma se stesso a coscienza nell'esigenza dell'azione, convertendola tuttavia in libertà assoluta.

Il giudizio ultimo, perciò sulla conoscenza, che chiameremo pragmatica, ne fa un assoluto per quel che riguarda l'affermazione di esistenza dell'oggetto, indipendente e contrapposto alla coscienza, e l'aderenza o adeguazione parziale del noto ad esso, confermate dall'esperienza e dai risultati dell'azione. Questa aderenza si rivela valida soltanto sul piano della vita e della prassi: la conoscenza che si fonda sul sensibile e sull'intelligibile è, dunque, una comprensione vissuta della cosa in sé. Ma diviene relativa, quando, passando dalla sfera dell'azione alla sfera della contemplazione, pretenda estendere a «tutte» le cose quell'aderenza che è parziale, in quanto investe solo le parti del tutto che interessano una possibile azione del corpo sulla materia: si vuol risalire dalla parte al tutto, battendo la medesima via per cui siam giunti a conquistarci la parte. Il contenuto gnoseologico ha un valore positivo, finché nella sua essenza resta legato alle forme dell'azione, alle esigenze cioè che hanno determinato la genesi della coscienza stessa, e, in definitiva, non può non risolversi in una continua, per quanto anche larvata, funzionalità pratica. Ci si riporti, ad esempio, alla formazione del concetto; a ciò e soltanto a ciò è relativa la sua conformità al reale: ma questo, non appena è assunto al livello della coscienza – pur rimanendo incuneato nel tutto da cui l'abbiamo estratto, pur continuando a partecipare virtualmente all'universo –

……

-210-

non offre presa sufficiente per passare a cogliere il resto che permane incosciente.

Nondimeno, l'accennare all'assurda applicazione dei criteri e degli schemi che interessano l'azione a ciò che con l'azione non ha nulla che fare, il ricondurre la forma intellettiva alla prassi e, infine, il fare di una presupposizione gnoseologica una premessa metafisica, stanno a provare che la filosofia di Bergson non si chiude in un limitato pragmatismo, ma ritiene la possibilità di risalire dal piano dell'azione al piano della contemplazione, dal piano della vita al piano della filosofia.

Sembra, dunque, a Bergson che un vincolo allacci la cognizione alla vita, non con la rigida proporzionalità dell'effetto alla sua causa, ma pel concorso di una condizione favorevole a una serie progressiva di fenomeni determinati: questi con la loro presenza consentono il formarsi di quella, senza cui, d'altra parte, non potrebbero raggiungere una complicazione tanto elevata da svincolare l'essere vivente dalla necessità delle cose. Ma la vita stringe ad unità gruppi di immagini che, col riferimento della percezione, dispongono intorno a se stesse tutto il restante universo, come il centro del cerchio, una volta stabilito il criterio di equidistanza, fa degli infiniti punti dello spazio una indefinita serie di circonferenze possibili. I gruppi si mostrano distinti e privilegiati, non solo per i loro movimenti spontanei e indeterminati, ma anche per la facoltà di rappresentazione, inerente allo stato cognitivo. Attribuire all'immagine sensoriale o al dato dell'intendimento un ufficio pragmatico significa, quindi, allacciare la conoscenza alle necessità vitali del corpo definendo le modalità dell'una in funzione della specifica complessità dell'altro. Ciononostante vedremo che la relazione tutta particolare che lega lo stato di conoscenza alla modificazione fisiologica, offre un superamento della posizione materialistica. Per ora ci interessa solamente di dimostrare che la fondazione pragmatica della conoscenza, pur essendo di per sé insufficiente ad attestare un dualismo, l'esistenza cioè di due ordinamenti opposti di immagini, o volgarmente della materia e dello spirito, è in grado però di argomentarlo per altra via. Se il rapporto cognizione-vita vincola e subordina l'attualità e i modi dell'una rispettivamente

……

-211-

alla realizzazione e alle esigenze dell'altra, sia la conoscenza sia il complesso degli stati dotati della medesima forma propria di quelli cognitivi, non esauriranno tutta la realtà di ciò che appare essenzialmente eterogeneo dalla materia, ma soltanto quella sua parte che si rivela interessata alla materia in vista di un dominio su di essa. La vita, che si concretizza in zone materiali, è occasione e spinta alla conoscenza. Ma, qualora tutta l'esistenza non si esaurisca nella materia, una realtà che non si interessi né alla materia né alla vita dovrà sussistere in forme che non son quelle, sotto cui ci si dà la conoscenza, e la vita, che fino a un certo punto resta inintelligibile di fronte e allo stato cognitivo e al dato materiale, dovrà ricondursi, per una definizione, a questa stessa realtà.

Il problema – è chiaro – investe questa volta la qualità dello stato cognitivo, vale a dire la coscienza.

La definizione che se ne può dare dipende, in verità, dal determinato senso sotto cui si assume il dato, che essa caratterizza e contraddistingue. Perciò una concezione che fa del secondo una condizione esistenziale del fenomeno vita, è costretta ad assoggettare anche la prima alla medesima legge; ma, mentre sembra destinata a non salvaguardarsi da un materialismo, anche se è in grado di dichiarare lo stato psichico inquadrandolo come fenomeno in una serie di fenomeni, non introducendovelo furtivamente in veste di epifenomeno, elide l'eventuale identità dello spirituale al cosciente e rende quello atto a trascendere questo. La coscienza, allora, viene ridotta a circoscrizione della spiritualità; essa non è se non un suo aspetto, determinato dalle particolari condizioni che impone ciò che, per Bergson, è reale contatto dello psichico al materiale, vale a dire la vita.

Si è detto che istinto, percezione e intendimento son reputati tre differenti aspetti della cognizione, i quali mutuano la loro diversità essenziale dalla varietà d'azione cui sono sovraordinati. Si è detto pure che soltanto alle due ultime articolazioni gnoseologiche spetta una pienezza di conoscenza, essendo questa in esse esplicita, mentre il fatto che nell'istinto la conoscenza sia soltanto implicita, consente di assumerlo per una dottrina trasformistica che voglia accostare la teoria della cognizione alla teoria della vita, ma

……

-212-

ne rifiuta la partecipazione a una definizione che resti limitata alla sfera della conoscenza. Donde lo stato sensoriale e il dato intellettivo derivano la loro compiutezza se non da questo che si accompagnano a coscienza, o meglio che appaiono muniti di una luminosità e di un'attualità e immediatezza di esistenza, che coincidono nel termine coscienza? Ora, poiché uno stato è cognitivo soltanto se cosciente e poiché, d'altro lato, è fonte di cognizione appunto in quanto è volto a un'azione reale o possibile sulle cose, in quel che è conoscenza si riuniscono i due criteri della prassi e della coscienza. Che se poi una interdipendenza assoluta lega uno stato psichico, per essenza cognitivo, al suo modo di esistere essenzialmente cosciente, sì che non si possa dare una conoscenza, mediante percezione e mediante intendimento senza coscienza, al criterio che si definisce fondamentale per l'una, dovrà di necessità subordinarsi anche l'altra. In altri termini, la funzionalità pragmatica risulta [[*ricca**]] di un principio di transizione e, di conseguenza, atta a trasformarsi da condizione originaria del cognitivo a proprietà distintiva del cosciente.

Questo riferimento trova conferma, per la propria validità, nell'uso fattone dai più diversi pensatori, i quali sempre orientarono la nozione della coscienza nella direzione cui indirizzano la funzione gnoseologica: infatti, una volta attribuito a quest'ultima un disinteresse completo, ossia un'assoluta indipendenza ed eterogeneità di fini fra lo stato psichico gnoseologico e le giustapposte modificazioni dell'immagine corpo, la coscienza non può non definirsi come «una facoltà accidentalmente pratica, ma essenzialmente rivolta verso la speculazione». Si definisca, al contrario, la conoscenza come un atteggiamento particolare della pratica che si esplica con l'azione, la coscienza allora diviene «sinonimo di azione reale e di immediata efficacia». «In un essere che compie funzioni corporali» e che per la specifica organizzazione di queste funzioni necessita dell'accompagnamento di determinati stati psichici, «avrà soprattutto come compito di presiedere a un'azione e di illuminare una scelta». Cessa di essere la proprietà essenziale di atti puramente contemplativi, intervenendo, in qualità di organo di scelta, operando come attività selettiva. La definizione in ultima analisi

……



interessa, se si vuole, la sfera limitata della psicologia ed è destinata, quindi, a modificare della propria sfumatura lo studio e la comprensione dei vari fenomeni che si possono cogliere entro l'ambito del cosciente. Ma se si richiama ciò che si disse a proposito della dignità di cui si riveste la disciplina degli stati psichici in Bergson, riesce difficile restringere l'importanza della deduzione della funzionalità selettiva della coscienza dalla finalità pragmatica della conoscenza all'ufficio che esplica nella trattazione di certi argomenti, quali ad esempio, la percezione, l'abitudine, il riconoscimento e l'associazione. Altri trattatisti riconosceranno l'utilità di tale concezione e la riprenderanno o per dimostrarne la probabilità o per adattarla a profitto di una determinazione del pensiero umano. Con ciò tuttavia l'attitudine è puramente descrittiva, nel senso cioè che, al tempo stesso che si definisce, ci si preclude ogni conseguenza che non sia esplicazione e riconoscimento di fenomeni.

Ma quando Bergson dall'introduzione della coscienza con funzione selettiva nella teoria pragmatica della conoscenza deduce una serie di sviluppi virtuali che vengono a interessare meno il problema della funzione della coscienza che il problema dell'essere della coscienza stessa, il limite psicologico è trasceso, sembrando allora la definizione mediare fra gnoseologia e metafisica.

Come la conoscenza in generale trova la propria ragione e condizionamento supremi in un criterio irriducibile, che è la tendenza ad agire insita in ogni individuo dotato di movimento spontaneo e imprevedibile, così di riflesso la qualità, che non soltanto appare specifica degli atti cognitivi veri e propri, ma si accompagna pure a qualsiasi atto psichico che si dia come attuale, non potrà essere definita in altro modo, se non riferendola alla medesima legge di azione. La coscienza è pari ad una luce, che sembra donare presenza, ossia esistenza, al reale; ma questo suo ufficio di

illuminazione si risolve «nell'accettare ad ogni istante l'utile e nel rigettare momentaneamente il superfluo». Con ciò diviene un impulso all'agire, una forza d'azione. Se vivere significa stringere dei rapporti fra il nostro corpo e gli altri corpi, non vi è vita se non là dove si abbia distinzione di corpi. Ma la delimitazione del distinto è opera di una facoltà gnoseologica che getta sulla continuità

……

-214-

delle qualità sensibili una serie di fasci luminosi: poiché questi da un lato sono i corrispondenti di quelle esigenze biologiche che chiamiamo i bisogni, e dall'altro ritraggono quel che li rende immagini, vale a dire rappresentazioni, dalla contingenza dei rapporti, il fattore atto a fare dell'immagine una percezione dovrà subordinarsi alle necessità della vita che resta sottesa alla loro soddisfazione. La coscienza è proporzionale alla capacità di scelta di cui l'essere vivente dispone; è coestensiva alla frangia di azione possibile che circonda l'azione reale; è sinonimo di inventività e di libertà. La metodica trova qui il suo secondo principio: «l'orientamento della nostra coscienza verso l'azione sembra essere la legge fondamentale della nostra vita psicologica».

La tesi, quindi, che vediamo continuamente svolta in tutte le opere di Bergson, dall'*Essai* al *Matière*, dall'*Evolution*, dove riceve la sua più precisa determinazione, ai vari articoli e relazioni, in cui si arricchisce di dimostrazioni e di argomenti, è quella della funzione che deve essere attribuita alla nostra spiritualità. Qualunque nome le sia imposto, qualunque definizione di essenza o di genesi si sia per essa trovata, di qualunque dignità la si sia investita dinanzi a quanto può esserle indipendente e coesistente ovvero connaturale, uno ed uno solo è il punto di vista da cui si prende a considerarla. La coscienza non ha altro scopo, altra ragione di esistenza che quelli di conoscere. Vi è una verità che noi dobbiamo raggiungere: la coscienza deve tradurre in sé questa verità, contemplandola; di conseguenza la sua funzione è essenzialmente speculativa.

Ma richiamiamo l'immagine, che Bergson per ben due volte offre al nostro sguardo nelle pagine del *Matière*. È un cono rovesciato la cui punta si immerge a mo' di perforatrice in un piano. Dalla punta i lati vengono via via allargandosi ed espandendosi fino a raggiungere e a spegnersi in una superficie circolare che è a un tempo la base e il termine estremo della figura. Il piano sta a rappresentare la totalità del reale da cui siamo circondati, l'universo della materia, la natura, il mondo delle cose: in esso noi penetriamo con quel vertice che del complesso psico-fisiologico della individualità umana, simboleggiato dallo schema geometrico,

……

-215-

costituisce il corpo, la zona materiale distinta e scissa dalla restante continuità, o più particolarmente il sistema sensorio-motore, che dal piano riceve e al piano rende e che sul piano agisce. Il corpo dunque, in quanto è eminentemente un complesso organizzato di vie e di centri nervosi, attorno a cui simili a serventi o a sussidiari si raggruppano i restanti organi, è di sua natura azione, azione tesa ora a soddisfare bisogni esclusivamente funzionali, connessi cioè con quelle altre funzioni che si affiancano alla sensitiva e alla motrice, o volta a penetrare sempre più nella natura, onde estendervi ed approfondirvi il campo del suo dominio. Da ciò consegue che, se al vertice sta l'azione, sia quella che si viene attuando sia solo quella che è libera di compiersi, l'estremità opposta segna il piano dell'inattività ossia dell'assoluto disinteresse: fra la punta e il cerchio oscilla la coscienza, che sarà sì dotata di due movimenti opposti, uno di tensione e di contrazione alla prassi e uno di rilassamento e di abbandono all'annientamento assoluto, ma che dalla forza, diciamo così, di gravità è portata ad urgere sul vertice.

La coscienza non può distaccarsi dall'azione, bensì sull'azione preme, all'azione tende, nell'azione si contrae. Anche quando la corrente vitale della coscienza sembra introflettersi per risalire dal vertice alla base, abbandonando il piano dell'azione e ascendendo alla sfera della

contemplazione disinteressata, anche allora nel lavoro puramente intellettuale interviene, come pietra di paragone per la vitalità e validità del dato intellettivo, ossia dell'idea, la funzione pragmatica dell'io cosciente. Unica è la dignità, unica la funzione della coscienza: non la contemplazione o l'indagine, ma l'attività perenne e incessante, la vita. E se la vita è movimento e il movimento azione, la coscienza tende senza posa alla prassi. In essa è l'impulso a concretare i suoi stati evanescenti e di sogno in dati attuali, come quelli che si prolungano in azione compientesi. La sua realtà non è quella che è data e che in quanto tale non è più da agire, ma è quella che sta a cavallo fra l'atto che si è realizzato e l'atto che si vien realizzando. La sua verità non dipende da criteri di validità e di certezza, ma da misure di utilità e perciò la sua logica rigetta le forme del pensiero, in quanto

……

-216-

si ordinano e mirano alla pura riflessione e traduzione del reale, per ricercare e fissare i mezzi atti a perfezionare i meccanismi di cui si vale per l'azione; non determina di conseguenza «quali fra le operazioni mentali dirette alla conoscenza del vero, siano valide o non, ma sceglie fra gli stati psichici di qualsivoglia ordine quelli che valgono a rendere l'azione sempre più rispondente al bisogno e sempre più proporzionale al richiamo che parte dagli oggetti a cui può estendersi l'influsso del corpo». Questo è il senso di ciò che Bergson intende quando parla di «attenzione alla vita».

Quali deduzioni possono trarsi da questa nozione del cosciente per una teoria che riguardi la realtà, vale a dire per una metafisica? L'orientamento pragmatico, che è il sostrato dei dati della conoscenza, sembra concedere un superamento del materialismo, giacché fra gli stati di coscienza percettivi e le scosse afferenti del sistema sensorio-motore stabilisce una relazione che è molto meno fenomenica o causale che occasionale. Ma si tratta di vedere se la licenza di svincolare il rapporto percezione-modificazione fisiologica dalla proporzionalità causale o dal parallelismo non sia dovuta tanto al condizionamento utilitaristico di un'attitudine gnoseologica, quanto alla gradualità che si pone tra fenomeno psichico e fenomeno materiale, in virtù di un'attuale esistenza, definita dal carattere cosciente dei primi. La questione viene posta nei suoi termini più precisi, qualora si riconosca che l'autonomia dichiarata del dato gnoseologico è implicita nella fondazione pragmatica della conoscenza in generale e non riceve argomentazione adeguata, se non in un secondo tempo, vale a dire quando, per la disgiunzione della spiritualità dalla coscienza, si potrà estendere il concetto di spirituale ad una realtà psichica, funzionalmente ed essenzialmente indipendente dalla materia. Di fatto, fin che ci si attiene al criterio interessante la coscienza dal punto di vista gnoseologico, è possibile, è vero, da un lato inferire l'esistenza delle cose, dall'altro rilevare l'inadeguatezza della concezione meccanicistica a spiegare il fatto della percezione, ma poi non si è in grado di modificare l'ipotetico in assoluto per la deficienza di una teoria universale dell'essere, ininferibile da una dottrina della conoscenza, sia pure ad indirizzo pragmatico. Ciononostante, dal momento che tale indirizzo

……

-217-

non dà i suoi frutti soltanto nella sfera del metafisico, attribuendo alle cose un'esistenza certa, ma investe pure il campo psicologico, interessando la realtà formale dei dati di cui dichiara la funzione e determina il condizionamento, conviene risalire alla conseguente definizione, al fine di completare quanto ancora rimane deficiente.

L'attribuire alla coscienza l'ufficio di attività pratica o, più precisamente, selettiva, trova alla sua sorgente la tendenza di alcuni stati dei quali compare come segno distintivo, allo stesso modo che alla funzione particolare si adegua la conformazione caratteristica di un organo. Ma, come già si

è detto, il concetto o si limita ad intervenire nell'interpretazione psicologica o viene assunto indipendentemente e sviluppato agli estremi limiti. Attenendosi a questa seconda possibilità, Bergson prosegue nell'*Evolution* quanto ha iniziato nel *Matière*; ma, se nella seconda opera il principio della funzionalità utilitaristica del cosciente resta permanentemente sotteso allo svolgimento e alla dimostrazione delle determinate relazioni fra coscienza e materia, che si istituiscono in vista di una conoscenza orientata all'azione, le posizioni vengono rovesciate nell'*Evolution*, in cui l'interesse al problema trasformistico o biologico fa velo al segreto travaglio di non spegnere il fuoco della spiritualità nel mare, ormai certamente esistente, dell'oggetto. E si fa appello, s'intende, sia alle virtualità intrinseche alla nuova definizione della coscienza sia a quanto si è già reso esplicito in precedenza. Insomma due diverse concezioni si contrappongono e si contrastano. Quel che gli offre la nuova, cioè la pragmatica, può forse interessare la metafisica fino a tal punto da dare esistenza indipendente a ciò che sembra, per la conoscenza, confluire nel complesso dei fenomeni materiali, anche se in una relazione aliena dal principio di causalità.

Bergson è convinto che la coscienza, intesa come il segno distintivo dei fatti psichici o interni, dal pensiero volgare o dalla indagine filosofica tradizionale sia stata assunta e considerata da un punto di vista aprioristico e non conforme ai dati di esperienza che l'esame delle sue funzioni può fissare nella relazione fra ciò che le pertiene e ciò che non le pertiene. Si convenga che la

……

-218-

coscienza non consente definizione, in quanto, lungi dall'essere una cosa, è un segno e perciò non una realtà distinta, ma un valore distintivo; si limiti questa asserzione alla sfera puramente psicologica, giacché posizioni differenti possono assumerla in una determinata accezione, appunto in quanto per esse la coscienza cessa di essere modo di un fenomeno psichico per divenire fattore di un particolare sistema; infine si eriga la coscienza a termine psicologico e non metafisico. Si chiede allora quale funzione abbia e da quale punto di vista tolleri di essere considerata nel ragionamento discorsivo di cui entra a far parte.

Si potrebbe anzitutto obiettare che una determinazione di funzione richiede l'esistenza della cosa avente funzione, ma è chiaro che qui la funzione non vuol essere determinata; essendo tale di una qualità, è inerente al fenomeno cui compete tale qualità, trattandosi in altre parole del dato stesso che si suol denominare cosciente. Si è preteso che questa coscienza, carattere distintivo da fenomeno a fenomeno, sia essenzialmente orientata nel senso della rappresentazione. Suo compito sarebbe di consentire una traduzione via via più profonda e adeguata del reale, di qualunque natura questo sia, e presupponendo la riflessione consentirebbe l'indagine. Simbolica di uno sforzo di abbracciamento, alieno da interessi, quindi inutile, e protesa alla speculazione, la sua possibile gradualità e la serie dei suoi sviluppi sarebbero indici di una progressiva altezza e capacità di afferrare e comprendere la costituzione delle cose. Coscienza e conoscenza in certo modo coinciderebbero, quando si intenda per conoscenza la riproduzione in termini logici e concettuali di ciò che può o non essere cosciente, ma che pure ha come propria la determinazione dell'esistere. Coscienza sarebbe dunque sinonimo di contemplazione. Ma se la coscienza serve a distinguere l''uno dall'altro due gruppi di fenomeni, se cioè esistono stati coscienti che presuppongono, appunto perché tali, stati incoscienti e se gli stati che comportano l'attributo della coscienza, sono quelli «interni» o psichici, si può ammettere o meno la realtà di un incosciente, di un fenomeno che non sia psichico, ma si dovrà rigettare l'esistenza di un fenomeno di un fenomeno psichico che non sia cosciente, non appena si eriga la coscienza a simbolo della speculazione. Se la tendenza, sottesa

……

-219-

a tutta la spiritualità, è quella di rappresentarsi o per immagine o per concetto la realtà delle cose e se anche nelle sue finalità pratiche lo spirituale non può esimersi dagli stati cosidetti coscienti, dal

momento che la coscienza è essenzialmente faro di conoscenza, i cui raggi si posano sui vari fenomeni che ne ricevono la luce e il valore, dal momento che la sua funzione non è [[*se**]] non di appropriarsi dei fenomeni e di renderli atti alla comprensione e alla speculazione, non solo non si concepisce come possa darsi uno stato, sostanzialmente identico agli stati coscienti, ma differenziantesi da essi per l'assenza della sfumatura fondamentale, ma non se ne vedono neppure le ragioni o lo scopo o le possibilità di esistenza. L'atto psichico incosciente diviene allora inutile e inintelligibile. Si ritrova qui l'illusione che incessantemente rinasce e che Bergson persegue e combatte in tutta la sua gnoseologia. Di conseguenza ogni realtà psichica non può sussistere se non attualizzata in una immagine cosciente.

Quando, al contrario, ci poniamo da un punto di vista opposto e cessiamo di guardare alla coscienza come al carattere proprio di stati contemplativi, una nuova visione dello spirituale scaturisce e la sfera dello psichico appare atta a trascendere i limiti della coscienza. Non è necessario, l'abbiamo dimostrato, abbandonare o misconoscere la coincidenza di coscienza e di cognizione. Si lasci pure tale aderenza. Non appena tuttavia la cognizione decade dal suo ruolo di incomprensibile ripetizione in caratteri logici e inestensivi di quel che sussiste sotto altro aspetto, la coscienza deve di necessità passare dal suo atteggiamento disinteressato al compito utilitaristico di presiedere a una azione o di illuminare una scelta, affinché permanga conforme a una conoscenza il cui ufficio è quello di preparare e di facilitare un particolare tipo di azione. La concezione precedente stabilisce che lo stato psichico, in tutti i suoi aspetti, è riproduttivo del reale e che la coscienza è l'indice di tale funzione attuata; da ciò deduce che la qualità di presente o di attuale è implicita nel termine spirituale e che, tale attualità non potendo essere data se non dalla coscienza, non deve andar separata dall'indice cosciente. Lo stato psichico sarebbe cosciente, in quanto dev'essere attuale. Bergson invece dimostra che, se lo

……



stato psichico nel suo aspetto gnoseologico è in funzione pragmatica rispetto al reale e se la coscienza è simbolo di tale funzionalità, il rapporto presenza-coscienza cessa di investire l'esistenza, in quanto l'attuale o presente riguarda soltanto la contingenza o la immediatezza dell'azione. Nel primo caso la coscienza non definisce con esattezza uno stato, ma si limita a riconoscere e a indicarne l'esistenza presente, come quella che non può dare se non ciò che è. Quando invece si prenda la coscienza come la sfumatura propria di ciò che accompagna ed è interessato al rapporto pragmatico, che lega un'immagine a tutte le altre, sarà ancora segno di un presente, ma di un presente la cui definizione non si limita alla sua natura, ma al suo ufficio, un presente che è meno «ciò che è» che «ciò che si fa». «Voi definite arbitrariamente il presente «ciò che è», mentre il presente è semplicemente «quel che si fa».

Le conseguenze, è logico, sono diverse in un caso e nell'altro. Là il pensiero è chiuso nell'ambito della coscienza ed è costretto a negare un'esistenza a quello psichico che non sia cosciente, in quanto non possiede argomenti per una realtà presente che disgiunga la qualità dall'indice della qualità. Per Bergson si tratta di ricercare se entro la medesima coscienza sussistano elementi la cui presenza attesti di un'origine da qualcosa che sia psichico senza essere cosciente. Se è possibile argomentare l'esistenza di stati psichici disinteressati che con l'azione attuale non hanno alcun legame, si potrà attribuire loro la natura spirituale e al tempo stesso ritenerli incoscienti, perché, non essendo soggetti alla legge fondamentale della vita che è una legge d'azione, si sottrarranno alla luminosità, propria degli stati orientati alla prassi, luminosità che non è se non coscienza. Qualunque sia la realtà psichica estranea alla coscienza, che viene scoperta – per Bergson sarà il ricordo – resta chiaro questo che l'introduzione dell'inconscio nella psicologia oltrepassa di gran lunga i ristretti termini di una semplice questione descrittiva, consentendo

l'enunciazione di quello che può considerarsi il terzo principio metodico: la coscienza non coincide con la spiritualità, ma ne è solo un aspetto o meglio una limitazione.

È facile afferrare la genesi deduttiva di questo principio; facendo infatti della coscienza un'attività di scelta in vista dell'azione,

……

-221-

si sottraggono al suo influsso quelle ipotetiche realtà di ordine spirituale, che non necessitano di scelta perché orientate in direzione opposta all'azione, ma che perdono il loro carattere di ipoteticità non appena poste in relazione con stati di coscienza simili, la cui natura di immagini li collega a una funzione pragmatica. Come principio [[*metodico*]] *metodologico**, deve partecipare alla trattazione di problemi gnoseologici, logici e psicologici, come quello che offre soluzioni rispettivamente di rapporto, di valore e di esistenza. Ma rivela la sua portata metafisica non appena, posto in confronto con la definizione della coscienza in generale, dimostra di costituire appunto la risposta all'interrogativo, rispetto al quale la fondazione gnoseologica appare inadeguata, intendo alludere alla questione dell'essere della spiritualità, che anche l'occasionalismo pragmatico non è in grado di dotare di un'esistenza autonoma e assoluta, qual è quella dell'oggetto.

Consideriamo infatti da più vicino questa coscienza, che è in rapporto diretto con la progressiva libertà e distacco del corpo dalla necessità delle cose. Due diverse considerazioni, l'una di carattere, per così dire, empirico, l'altra inferibile dalla presupposizione fondamentale, ci inducono a vincolarne la presenza a due condizioni necessarie: da un lato alla mobilità, di cui appare dotato l'individuo, dall'altro al potere di scelta, per cui l'individuo è atto a rispondere con differenti atteggiamenti al richiamo che le cose lanciano su di lui. Ma, se non può esservi facoltà di movimento se non là dove si dia un'attitudine alla scelta e se il potere di scelta ha la sua più alta manifestazione nel moto imprevedibile, la coscienza in realtà appare condizionata dalla sola contingenza che può accompagnarsi all'atto. Ora, quantunque Bergson affermi recisamente che tanto il movimento quanto la facoltà di scelta non hanno, per condizione necessaria, la presenza di un sistema nervoso potendosi considerare entrambi immanenti alla natura originaria e comune dei vari esseri viventi, nondimeno l'osservazione dei dati di fatto non può tener conto di tale affermazione, in quanto dedotta, in ultima istanza, da una visione sintetica metafisica, ed è costretta invece a soffermarsi su quel che il pensatore stesso riconosce, dover cioè la coscienza selettiva, e quindi orientata all'azione, rendersi solidale

……

-222-

col sistema nervoso in generale e con quella parte di esso in particolare la cui attività cessa di essere riflessa. Una relazione necessaria, invero, rende proporzionali l'uno all'altra il grado di coscienza e la contingenza d'azione: ma se questa appare intrinseca alla complessità strutturale raggiunta dal sistema sensorio-motore, non ci sentiamo via via trascinati a trasformare quel che si è dichiarato semplice proporzionalità, in rapporto causale? Non finiamo per scivolare in un realismo della materia, sia pure sotto un aspetto che non sia quello della coscienza epifenomeno e del parallelismo psico-fisiologico? Gli elementi son più che sufficienti.

Qui allora intervengono gli sviluppi cui la concezione della coscienza selettiva ha dato luogo nella pura sfera della psicologia. Il terzo principio del metodo, pur lasciando intatta la relazione che lega il cosciente alla materia, introduce un nuovo rapporto fra la coscienza e la spiritualità, di modo che il termine comune può erigersi a fattore medio fra spirito e materia. L'identità di forma, implicita nel cosciente e nell'inconscio, li pone entrambi su di uno stesso piano, facendo quasi del primo il proseguimento o l'aspetto vissuto ed attuale del secondo. Le esigenze pragmatiche, che la materia impone alla coscienza, stabiliscono non solo che lo stato per essere

cosciente necessita di una determinata struttura da rinvenire nelle cose, ma anche che l'organizzazione del complesso nervoso, orientata verso un'attività volontaria, sembra richiedere per i suoi atti l'intervento continuo ed efficace di un fattore spirituale. Quindi la coscienza potrà dirsi occasionata dall'azione, nel senso però che, quando l'atto appare circondato da un alone di virtualità, si verifica la condizione sufficiente a che lo spirito possa intervenire nel gioco delle cose.

Occorre, comunque, tener presente che il carattere di idoneità alla scelta in vista di un'azione non toglie nulla alla natura della coscienza: il termine coscienza, nel suo senso empirico e psicologico, conserva immutata la sua qualità di fatto semplice, atto a qualificare alcuni stati, che si danno come chiari e presenti, ma cessa di mutuare la propria definizione da quell'apparente impronta di disinteressata rappresentazione, che sembra contraddistinguere i dati della cognizione. Quando Bergson ritiene la conoscenza, in

……



quanto facoltà che rappresenta e traduce, in funzione del rapporto pragmatico che l'immagine materiale, dotata di vita e quindi di mobilità, attua fra sé e le altre immagini materiali, e, ancora pone per ipotesi che, se tale rapporto è fondato su una semplice possibilità di realizzazione, esso debba accompagnarsi alla genesi dell'immagine cosciente, applica una distinzione fra conoscenza e coscienza, sia perché l'attualità dell'una, vale a dire la sua chiarezza e la sua distinzione, sono meno la misura della dignità e della portata della prima che l'indice della sua funzione, sia perché la gradualità di questa non investe una progressione di valori, ma una differenziazione di atteggiamenti e di mezzi orientati all'azione, sia soprattutto perché una cognizione che si voglia immediatamente aderente al reale, non può non supporsi aliena dagli schemi pragmatici dell'intendimento e di conseguenza insofferente della struttura concettuale della logica, che la coscienza impone.

Dal presupposto fondamentale deriva da un lato l'esistenza di un oggetto, ossia della materia, dall'altro il secondo principio che riguarda il valore della coscienza. L'inadeguatezza gnoseologica di questo trae come conseguenza il passaggio a un terzo principio, il cui ausilio a svincolare la spiegazione dello stato cosciente del fenomenismo meccanico non è se non l'aspetto razionale della sua portata metafisica, in quanto dà come sicura l'esistenza di un secondo oggetto, eterogeneo dal primo, lo spirito. Ma, a chi ben osservi, risulterà che il fare di queste le ultime conquiste del pensiero di Bergson significa ridurre il suo criticismo ad una filosofia della relatività gnoseologica che è in grado di rendere coerenti le conseguenze con le premesse traccianti l'indirizzo. Un relativismo, infatti, non tollera alcuna affermazione che debba sottostare per la sua validità universale alle condizioni che rendono ogni altra affermazione valida solo per chi conosce nel modo in cui conosce. Ma poiché un relativismo non deve, per rimanere tale, assolutamente rinchiudersi entro i limiti della coscienza, esigendo per la sua inadeguatezza, che il problema cognitivo si ponga come un rapporto e che perciò si proclami una polarità di fattori, è necessario che l'imposizione alla coscienza di condizioni cognitive, idonee a fare del dato della conoscenza un relativo, ossia un inadeguato al termine

……



della conoscenza, e l'attribuzione di realtà extra-cosciente a tale termine, facciano capo ad un'unica e medesima presupposizione nella quale siano intrinseche una funzione trascendentale, come quella che costituisce la condizione suprema dell'elaborazione soggettiva del dato, e un'attitudine metafisica, in quanto da essa o dalle sue conseguenze può dedursi un assoluto che trascende l'ufficio e i frutti delle sue funzioni.

Ora, se la premessa del pragmatismo gnoseologico contenesse soltanto queste coincidenze, le conquiste del Bergson si ridurrebbero a due: alla costruzione di un relativismo, ricco della maggior coerenza sia per i criteri secondo i quali solo può stabilirsi la relazione sia per la certezza che la relazione impronta al fondamento e non agli elementi del sistema; e a una concezione dualistica, nella quale, una volta che si neghi alla coscienza la caratteristica principale di facoltà contemplativa e si elidano gli elementi per fare dello spirituale una res cogitans in virtù di una coincidenza di spirito e coscienza, sarebbero dati come reali il fatto reciproco e la reciproca azione dei termini costitutivi, ma la cognizione limitata agli interessi vitali del soggetto non sarebbe in grado di definirne né la possibilità né il modo.

Come si può quindi coonestare tale valutazione che si dà nel contenuto di molte pagine dell'*Essai* e del *Matière*, che sembrano non tener conto della imprescindibile noumenicità dello spirito, o di altre dell'*Evolution*, tese a costruire una teoria della materia, o con quella corrente, che, più o meno latente nelle prime opere, si insinua e si ingrossa fino a divenire nelle ultime un mare che racchiude lo spirito e la materia e li fonde entrambi in una visione cosmologica? Ma due punti nuovi sono ben in rilievo, per poter comprendere come la filosofia di Bergson voglia essere un criticismo che mantiene implicitamente vivi i mezzi per superare se stesso.

## CAPITOLO IV

## DUALITÀ METAFISICA E POLARITÀ GNOSEOLOGICA

Non appena si afferma che la conoscenza, sensoriale ed intellettiva, è una facoltà che lo spirito possiede per orientarsi fra le cose in vista di un'azione virtuale o complicata su di esse, non ci si esime dal ricercare e definire le norme che si sovrappongono e si fondono ai dati della conoscenza, onde renderli conformi al compito pratico loro demandato; il complesso però di queste norme è costitutivo di una teoria che riguardando quella conoscenza che si attua in ottemperanza ad esse, non esaurisce e non implica la conoscenza, secondo il significato che le si appone usualmente e secondo i fini che di regola le si attribuiscono, quando la si suppone coincidente con gli stati gnoseologici coscienti. La cognizione resta in questo caso ancora un rapporto, ma poiché si richiede un'attitudine di contemplazione, si introduce un criterio tale di disinteresse fra il soggetto che conosce e la cosa che è conosciuta, che il fatto di conoscere non è più da riportarsi ad esigenze pragmatiche e si sottrae con ciò stesso a quelle forme che non sono se non il segno del valore assunto dalla cosa rispetto ai bisogni vitali del soggetto. Ammesso per ipotesi che una conoscenza di tal genere sia possibile allo spirito, si impone l'esigenza, che non è più una condizione, che cioè si esca dalla sfera pratica ed interessata delle relazioni quotidiane. In secondo luogo, il pragmatismo gnoseologico comporta che si distingua la conoscenza dalla coscienza. Poiché questa differenziazione è da assumersi nel senso che non è lecito

……



ritenerle entrambe l'una inerente all'altra, la coscienza cessa di essere la nota comune e ineliminabile dei dati gnoseologici, ma la sua dignità pragmatica la renderà propria di quanti fra essi riguardano l'azione; gli eventuali, di conseguenza, che per la loro funzione eminentemente rappresentativa non siano affatto legati alla prassi, debbono sussistere al di là del campo del cosciente. I motivi dunque per cui la cognizione disinteressata è e può essere soltanto alogica, sono in primo luogo l'indipendenza da qualsiasi forma concettuale, in secondo luogo l'attuale esistenza incosciente. Essi in realtà si identificano, se è vero che è impossibile concepire una forma intellettiva incosciente o uno stato cosciente alieno dai criteri logici.

Seguendo lo sviluppo del pensiero di Bergson attraverso le manifestazioni sotto cui si presenta nel succedersi dei lavori, sembra arrischiata l'interpretazione che del suo sistema fa un criticismo e che ne riporta i concetti alla particolare teoria gnoseologica. Si direbbe che il problema della conoscenza sia da lui posto sotto un punto di vista che non ha nulla in comune con le posizioni precedenti e che deriva la propria dal fatto che egli non giunge immediatamente al problema, non ne fa il fondamento da cui si prendon le mosse onde costruire nella soluzione un sistema più o meno compiuto.

Dal momento che l'indagine di solito muove dal presupposto, che è poi quello del senso comune, di un dualismo di termini fra lo stato e l'oggetto di conoscenza e dal modo del loro rapporto deduce una nozione dell'universa realtà, si afferma che ogni filosofia si riduce a una metodologia, destinata a ritrovare il proprio criterio nella formulazione di un giudizio gnoseologico, e che quindi ogni dottrina, cui veramente si applichi l'attributo di filosofia, è eminentemente atteggiamento assunto di fronte al problema della conoscenza. Tale sarebbe stata la conquista di

Kant, conquista che poi avrebbe assunto l'ufficio di legge inevitabile e che Bergson tenterebbe eludere quando nel suo «Saggio» sui dati della coscienza, descrive e di conseguenza definisce l'essenza profonda della spiritualità, senza preoccuparsi delle premesse teoriche che la definizione attende per esserne giustificata.

……

-227-

Ma, a parte il fatto che nell'opera citata non mancano gli accenni a soluzioni che, ancora in germe, vi esercitano il loro influsso in attesa di essere trattare e sviluppate isolatamente, resta pur sempre la questione, che Bergson fa propria, se a Kant e alla filosofia contemporanea in genere debba attribuirsi il merito di aver donato al fatto del conoscere la massima indipendenza e importanza e di aver subordinato alla gnoseologia la logica e la psicologia, o se piuttosto il suo nuovo ritrovamento, che successori e continuatori raccolgono come in eredità, non sia quello di dichiarare l'eterogeneità dei dati empirici da quelli intellettivi e al tempo stesso di ricondurli entrambi a un unico denominatore, mediante l'appello al senso autocosciente di identità, che fa del soggetto il carceriere di se stesso e preclude all'indagine qualunque via che conduca al di là della coscienza. Quando il pensatore francese enuncia la teoria della durata concreta, in quanto costitutiva dell'essere del soggetto, non stabilisce affatto una premessa a priori, su cui poi si modellerà una determinata metodica, bensì si limita ad una anticipazione. La problematica della conoscenza e le sue soluzioni sono implicite nello sdoppiamento della realtà psicologica. Che anzi se una esistenza in un tempo reale, che non [[*muta*]] *mutua** la propria struttura da alcuna categoria logica, non rientra nello schema dell'intelligibile, questo, che appare un presupposto, cela tutta una nozione ben definita dei modi e delle possibilità del conoscere.

Per la verità, appare dogmatica quella distinzione fra struttura fenomenica o intellettiva e costituzione concreta del fatto spirituale perché né l'intendimento né la coscienza non hanno ancora ricevuto la loro definizione. Tuttavia la dualità che si attesta esistente entro l'ambito soggettivo, poggia su un sostrato gnoseologico le cui determinazioni non possono essere se non una critica del dato empirico e di quello intelligibile ed un superamento della loro relatività, superamento che si rende possibile e a un tempo [[*corrente*]] *coerente** con le presupposizioni, quando si limiti il criticismo alle condizioni contingenti che l'esistenza individuale impone.

Ponendosi dopo Kant, sia le correnti che da questo prendon partenza preoccupandosi di «stabilire che noi cogliamo le cose attraverso certe forme, improntate alla nostra propria costituzione»,

……

-228-

sia le correnti che, propriamente empiristiche, presumono giungere al reale attraverso l'impronta che il reale stesso imprimerebbe sulla coscienza, postulano tutte una teoria della conoscenza e, pur tra divergenze e differenziazioni, si muovono su di un terreno comune presupponendo una distinzione fra esteriorità e stato interno, fra oggetto e simbolo, fra causa sensibile e percezione, distinzione, negando la quale non avrebbe ragion d'essere il porre come tesi una questione del conoscere. In qualsiasi modo il problema venga risolto, non si possono non riconoscere fondamentali due momenti: la priorità assoluta che compete alla teoria del conoscere e il necessario presupposto di una polarità di fattori, che [[*lo*]] *la** qualifica come rapporto. Bergson, nonostante alcune apparenze contrarie, si rende partecipe all'indirizzo comune, assumendo come essenziale la conoscenza. Un segno tuttavia lo contraddistingue e gli dona autonomia: la dualità che sembra una condizione inerente al problema cognitivo, nasce come premessa di una teoria qualsivoglia, ma non è deducibile dallo svolgimento logico che ne costituisce il corpo. Infatti, sia che nella valutazione delle possibilità si prendano le mosse dalle forme elaboratrici della coscienza, sia che ci si soffermi

allo stato psichico, ad esso guardando come alla riproduzione più o meno compiuta di uno stato extra-cosciente, riesce incomprensibile la deduzione razionale di una alterità, quando al fatto della cognizione si voglia misconoscere una teleologia che non sia implicita nello stato stesso di entità riproduttiva.

Nell'un caso si vedrà un movimento che dalla coscienza si porta alle cose, nell'altro un movimento opposto, in virtù del quale le cose o determinano la coscienza stessa o su di essa lasciano la propria rappresentazione, vivendo in tal modo di doppia esistenza. Ma in entrambi i casi il movimento è più fittizio che reale, giacché è dotato di presenza solamente il contenuto di coscienza, e conseguentemente la polarità risulta essere meno una dimostrazione che vien ricavata dalla trattazione del problema del conoscere che un presupposto che rende possibile l'impostarlo.

In Bergson, al contrario, come abbiamo già osservato, la giustapposizione di due realtà – sulla cui essenza e natura non interessa pronunciarsi, non comportando la trattazione gnoseologica un

……

-229-

concetto metafisico – non vien posta come premessa, appunto perché nella sua dottrina sussistono elementi sufficienti non solo a dimostrarla, ma addirittura a imporla. Se la problematica della conoscenza, concepita come contemplazione, esige una costituzione di rapporto, quantunque sia inetta a trascendere i confini di un termine per fissare il fattore necessario della relazione, non appena al concepimento disinteressato si sostituisce una fondazione pragmatica, la giustapposizione di conoscibile e conosciuto si arricchisce di un'argomentazione discorsiva, in quanto ricopre quel che non può attuarsi se non attraverso la presenza reale di due termini l'uno opposto e indipendente dall'altro. Una conoscenza, i cui modi e i cui dati non possono venir risolti se non definendoli in funzione di un orientamento all'azione, reca in sé implicita la nozione di polarità e si contrappone a qualunque teoria che la risolva in traduzione spassionata delle cose, come quella che, investendo la dignità della coscienza, rende quest'ultima insufficiente a definire se stessa e la propria esistenza.

Ora, le conseguenze di una tale posizione sono destinate ad interessare non soltanto la metafisica, ma la stessa dottrina gnoseologica, perché l'intervento di una relazione pragmatica non può non segnare un relativismo, imposto da questo che l'acquisizione delle cose da parte della coscienza resta subordinata nelle sue forme ai possibili modi con cui la coscienza si appresta ad agire sulle cose. Se una teoria, che riguardi la cognizione, non può non assumerla sotto l'aspetto di relazione e se i termini di questa si regolano reciprocamente l'uno sull'altro in vista di un fine imposto dalle particolari condizioni esistenziali di uno dei membri, è chiaro che ci si trova dinanzi ad una polarità determinata. Si avrà ancora la coscienza che accoglie in sé il simbolo del reale attraverso la sensazione, di contro alle cose che ne provocano la modificazione. Ma nell'ambito della spiritualità, quella coscienza, che si orienta all'azione e che di conseguenza è animata da un moto centrifugo che porta alle cose, non sussisterà sola, coesistendole una seconda realtà che le si contrappone al pari degli oggetti esterni.

Il soggetto, che conosce e che per conoscere si circoscrive e definisce nei confini della coscienza, si rende estranee due realtà,

……

-230-

da un lato il mondo della materia, dall'altra il mondo dello spirito: e il problema della conoscenza viene quindi a oscillare fra due rapporti, al binomio soggetto conoscente – oggetto termine di azione, aggiungendosi l'altro di soggetto conoscente – fatto psichico. La funzione dei dati della percezione e di quelli dell'intendimento è di prepararci a una determinata azione in vista di particolari bisogni vitali da soddisfare: le immagini e i dati, che sulle cose ci vengono forniti dalla

coscienza, debbono di necessità esser frutto di un adattamento cui la materia sottostà, onde rendersi conforme alle esigenze da cui siam mossi alla conoscenza. Fra le cose dunque e la conoscenza che di esse abbiamo non può non sussistere una inadeguatezza che tuttavia sarà di natura ben diversa da quella del relativismo trascendentale, dal momento che il rapporto d'azione non è in grado di attuarsi senza una certa congruenza o coerenza delle forme elaboratrici con la realtà delle cose, coerenza che una conformità strutturale soltanto può dare. La soggettività viene con ciò attenuata ma non superata, poiché la prima relazione, quella fra la coscienza e le cose, viene in tal modo risolta con una organizzazione della sensazione e dell'intelligibile in forme che son frutto di un compromesso fra le qualità della coscienza e le proprietà della materia. Una volta assunto che le forme, di cui ci serviamo quando vogliamo conoscere il mondo soggettivo e che non sono se non il punto di confluenza di due correnti, l'una dallo spirito alle cose, l'altra dalle cose allo spirito, si originano da quella tendenza all'azione che costituisce il vincolo profondo fra la spiritualità individualizzata e continuità del reale, non resta che chiedersi quale dignità loro competa nell'applicazione agli stati psichici, nell'ingerenza in una relazione, tutt'altro che pragmatica, e quale certezza rimanga nella rappresentazione cosciente di tali stati.

I modi della nostra conoscenza sono l'indice di un rapporto d'azione fra noi e le cose; d'altra parte quando si vuole acquisire una cognizione, illuminata dalla chiarezza e dalla distinzione, peculiari alla coscienza, non si può prescindere da essi. Date tali premesse, i termini in cui si definisce il problema del secondo binomio non sono che due. In primo luogo non è possibile un'applicazione delle facoltà gnoseologiche della coscienza alla realtà profonda

……



dello spirito, poiché con ciò si pretende di rendere idonei a una operazione puramente speculativa i mezzi che sono validi soltanto per una conquista e per un asservimento utilitaristico delle cose; la coscienza quindi è assolutamente inadeguata allo spirito e la relatività dei dati gnoseologici, che poteva attenuarsi nei riguardi della materia, raggiunge qui il suo limite. Apprendere ed inquadrare la spiritualità entro gli schemi mentali significa forzarla in forme più impregnate di esteriorità, tingerla di quella sfumatura che il rapporto costante col mondo esterno ha impresso nella coscienza. Qualora poi si voglia ammettere una possibilità di cognizione disinteressata, cioè un'acquisizione non sottomessa ad alcuna finalità estranea, e perciò puramente contemplativa, converrà far astrazione da tutto ciò che può essere subordinato all'azione e affidarsi a un apprendimento immediato, tale cioè da non frapporre fra sé e il suo oggetto alcuna elaborazione intermedia. E poiché l'unica relazione che ci è dato stabilire in modo siffatto riguarda la nostra stessa spiritualità, a cui nulla può legarci di interessato o di vincolato a bisogni di vita, dalle nostre stesse profondità si sprigionano e una nuova realtà e una nuova facoltà di conoscere.

Per questo appunto Bergson prende le mosse da un problema psicologico o di costituzione di uno degli elementi della polarità, e lo risolve sdoppiandolo, facendone cioè una unità che può organizzarsi in maniere diverse a seconda che il suo contenuto venga interpretato in funzione di una determinata visione o concezione o che venga abbandonato a sé, libero di organizzarsi e muoversi e costruirsi in una esistenza che non è riferibile ad alcunché di concettualmente riducibile e noto, ma che è proprio costitutivo dello spirito, e che anzi si potrebbe definire lo spirito stesso.

Nelle sue argomentazioni Bergson appare animato dalla volontà di staccarsi nettamente dall'ambiente proprio del secolo in cui ha iniziato la propria speculazione. In lui c'è la medesima esigenza che ritroviamo in Cartesio e in gran parte della tradizione filosofica francese, l'esigenza cioè di una contrapposizione dello spirito alla materia, della coscienza al corpo; la necessità di ricercare qualcosa al di fuori e al di là del dato psichico e la stessa nozione di sostanza, che avevano segnato il corso e stabilito il più alto ostacolo al pensiero

……

dei secoli XVI e XVII, ritornano in Bergson e impongono da una parte la fondazione di una dottrina della conoscenza a presupposto di tutta una costruzione interpretativa, dall'altra una revisione di posizioni, fra cui quell'annullamento della nozione di sostanza al quale si erano tanto affaticati l'empirismo, il criticismo e l'idealismo immanentistico. Lo stesso enunciato, che sintetizza l'opera sua più profondamente speculativa e più particolarmente rivolta a stabilire una soluzione del conoscere, «Materia e Memoria», manifesta l'esigenza e stabilisce, per così dire, il principio che la fondazione di un problema della conoscenza e di una conseguente teoria del conoscere non possono andar discosti e scissi da un dualismo. Ma, dato il suo orientarsi deciso a un'indagine critica sulle possibilità del conoscere, riesce impossibile alla sua metafisica di affondare le radici in un processo intellettivo e razionale, essendo consentita solamente una trascendenza gnoseologica, da cui l'affermazione di qualche cosa che sia altro dalla coscienza scaturisce in modo siffatto che il principio soggettivo spirituale ne ritrae la più completa esaltazione.

La dualità, dunque, che pervade il tutto, si differenzia profondamente da un qualsiasi dualismo dogmatico, in quanto le è sottesa meno una fiducia nelle possibilità della ragione, massime nelle sue espressioni matematiche, che una nozione etica dello spirituale. Di qui le viene la nota che non è di opposizione, ma piuttosto di distinzione. Una rigida differenziazione fra spirito e materia poggia di regola su principi speculativi, posti i quali, non appena si affida a un'attività, dichiarata infallibile, l'ufficio di determinare il modo di entrambi i componenti e di dedurne autonomamente la natura, sorgono difficoltà pressoché insuperabili, dovute a questo, che, quando si parla ad esempio di essenza, si fa di necessità capo a dati cognitivi e che i dati postulano un contatto, una reciproca relazione il cui modo e la cui ragione riescono inintelligibili. L'indagine riflessa conduce sia alla conoscenza di stati interni sia alla concezione di un tutto di cui quelli sarebbero espressione o modificazione; le caratteristiche rispettivamente sono la indivisibilità e l'unità assolute. Poiché fra tali stati si danno le immagini percettive, anche la sensazione beneficia dell'indivisibilità. Quel che sussiste

……



oltre e indipendentemente dal soggetto, la ragione lo concepisce e lo risolve in una molteplicità di parti giustapposte e lo apprende quindi come indefinitamente divisibile: da questa prima diversità traggono origine le altre come conseguenze rigidamente dedotte. Poiché la divisibilità non è attuabile se non in un dato esteso e poiché la realtà, da cui saremmo circondati, si risolve nel calcolo in qualcosa di esteso, in cui la parte può affiancarsi alla parte, una volta opposto il divisibile all'indivisibile, l'estensione di ciò che è divisibile comporta l'inestensione di quanto è stato conosciuto come indiviso.

In secondo luogo il pensiero è in grado di impadronirsi della realtà estesa, di conoscerla e di prevederne gli sviluppi attraverso una applicazione delle norme matematiche: l'oggetto si sottopone e si adatta perfettamente alla formula, la cui infallibilità ne offrirebbe un criterio di conoscibilità. Ora, poiché la formula è applicabile solo a variazioni suscettibili di misura e poiché la nozione di misura si introduce là dove si diano delle oscillazioni omogenee di quantità, i cangiamenti del secondo termine del dualismo sono da risolversi in fenomeni, vale a dire in mutazioni del numero e della posizione reciproca delle parti e conseguentemente quel che è divisibile ed esteso non può essere che omogeneo, guardandosi alla storia dei suoi mutamenti come a un processo indifferenziato di variazioni quantitative. L'inapplicabilità, d'altra parte, della formula e del numero allo stato psichico testimonia del sottrarsi di questo all'omogeneità quantitativa, del suo essere altro dalla quantità, vale a dire qualità.

Il divisibile e l'indivisibile, l'estensivo e l'inestensivo, il quantitativo e il qualitativo sono segni opposti e inconciliabili che si originano l'uno dall'altro e che di necessità approfondiscono sempre maggiormente la scissione da cui i termini del dualismo sono separati. Ora, quando ci si sofferma alle manifestazioni indivise, inestese, qualitative, cui competerebbe di rappresentare il tratto di unione fra lo spirituale e il corporeo, non si è in grado non solo di spiegare, ma addirittura di concepire come l'indiviso possa adeguare o anche coincidere parzialmente con l'indefinitamente divisibile

……

-234-

e fino a qual punto l'eterogeneità delle qualità sensibili traduca l'omogeneo variare delle quantità oggettive.

Bergson, che, come vedremo più oltre, trae materia sufficiente per un dualismo non soltanto da una determinata fondazione della dottrina gnoseologica, ma anche da una duplice considerazione virtuale, da cui la cognizione come problema può riguardarsi, è posto nella condizione di dover costruire delle premesse per la propria interpretazione e a un tempo di dover evitare le secche di quella contrapposizione, la cui insuperabilità non lascia aperte che due vie di sviluppo: o la negazione di una metafisica qualsiasi o la riduzione dell'un termine all'altro. Se la cognizione deve avere un senso filosofico e se tale significato non deve essere alieno da quello attribuitogli dal senso comune, conviene porre il dualismo attenuandone tuttavia la contrastante discordia in una coesistenza distinta. Non riducendosi il problema gnoseologico ad una questione di indagine limitata, ma coincidendo da un lato con una presupposizione d'ordine metafisico, dall'altro con un postulato etico, la sua soluzione comporta sia la possibilità di un sistema interpretativo della materia, nella sua essenza indipendente, sia la dimostrazione del valore della spiritualità, come quella che non pone la materia, ma vi trova il mezzo di attuarsi e di affinarsi. Si potrebbe ricordare l'apologo della zappa, cui il ruvido della terra dura e petrosa ridona splendore e lucentezza.

Il dualismo dogmatico quindi attende di essere criticato, non nel suo aspetto di atteggiamento, ma nelle sue determinazioni, nelle forme cioè in cui prende corpo. Una posizione che per non accettare la parte elide il tutto, corre il pericolo di ricadere nel medesimo vizio di origine, vale a dire di accettare quelli che sono i dati superficiali; allora non resta che aderire ad una delle due: o sostituire alla premessa della dualità una premessa di unità sostanziale o ributtare qualunque presupposizione e dichiarare il dato adeguato solamente alle possibilità di conoscenza del soggetto. Gli atteggiamenti, ad ogni modo, si identificano nello sforzo di innalzare a valore speculativo di riflessione i mezzi, di cui la coscienza dispone per un'attività che con la contemplazione non ha nulla che fare. Per non aver distinto ciò che alla coscienza è semplice arma

……

-235-

di dominio e di utilizzazione della materia ai fini e ai bisogni della vita, da ciò che essa deve ricercare e ritrovare in sé ogniqualvolta si rivolga all'oggetto, nel senso più vasto del termine, per contemplarlo non per agire su di esso, appunto e soltanto per questo si è finiti nella rigida contrapposizione del divisibile all'indivisibile. Quando si intuisce se stessi [[*e**]] qualcosa che non è questo sé, si è nel giusto, ma usciamo dalla retta via quando, pretendendo di risolvere i due termini, ricorriamo a quanto la coscienza coglie nel suo atto di congiunzione con la materia, perché in questo istante la coscienza non vuol contemplare, ma agire sulla materia. Allora per agire divide e per dividere «crea» un mezzo da stendersi e svolgersi al di sotto dell'estensione medesima, mezzo omogeneo ed indifferenziato, in cui il reale cangiamento qualitativo può trasfigurarsi o in semplice spostamento di parti o in variazioni di distanza e di luogo; ma questi spostamenti e variazioni, in quanto quantitativi e con ciò suscettibili di misura, consentono al fenomeno una ripetizione costante

e donano alla coscienza la sicurezza di ritrovare immutato ed identico, quando si ripresenti il bisogno e si riponga il rapporto di utilità, quel che già ha soddisfatto il bisogno e offerto l'utilità.

La divisibilità, l'estensione spaziale e la quantità esistono; la coscienza le possiede e le coglie nella materia ed è naturale che, cogliendole nella materia, le contrapponga ai propri stati che, in quanto indivisi, divengono in tal modo pure inestesi e qualitativi. Della loro esistenza tuttavia vanno debitrici a una particolare interpretazione del reale, necessaria alla coscienza, figlia dell'azione ed interprete dell'azione. Ma, quando ci si voglia sottrarre all'esigenza di impadronirsi della materia e di asservirla ai propri scopi pratici, quando cioè ci si voglia elevare dal piano della vita al piano dell'universale interpretazione, passando dall'azione alla contemplazione, conviene ricercare e fissare le norme e gli schemi, che la coscienza, in vista di una funzione pragmatica, si era data per fare dell'oggetto qualcosa che le potesse servire; conviene ancora rigettare tali schemi, liberarsene, determinandone la caratteristica e dichiarandoli insufficienti alla ricostruzione, che è comprensione disinteressata dell'esistente. Se essi sono validi assoluti necessari per una coscienza, che si immerge nella corrente del bisogno e dell'azione

……

-236-

quotidiana, per ciò stesso sono destinati a divenire idolo, non appena assieme ad essi osiamo avventurarci nel campo della pura contemplazione.

Son qui implicitamente contenuti i principi di una metodica nuova, in virtù della quale si è indotti a procedere con una continua distinzione fra spirito e materia, fra coscienza e spirito, fra conoscenza e conoscenza. Si muove, è vero, da un trascendentalismo gnoseologico, perché non ci si vuol costringere a partire da alcuna premessa che non sia in grado di reggere quando si proceda al problema del conoscere; ma, d'altra parte, poiché ad un trascendentalismo, che risolva il problema del rapporto fra il soggetto e le cose riconducendo queste a quello, non resta altro che fare un assoluto del soggetto e ridurre tutto il reale a contenuto di coscienza organizzantesi nei modi da essa impostigli, si limita la relatività gnoseologica, rendendola funzione e determinazione di una delle possibili relazioni. La coscienza cessa allora di costituirsi a nota essenziale del dato gnoseologico, e d'altra parte ciò che appare contenuto di coscienza non è spiegabile se non gli si contrappone un'esistenza che non soltanto sussiste indipendentemente dalla coscienza, ma è pure priva delle note formali che caratterizzano la coscienza stessa, vale a dire le note della spiritualità. Il fatto stesso che noi conosciamo, reso oggetto di indagine, viene ristretto nella sua dignità, ma al tempo stesso che accetta come confini quelle che sono le condizioni imposte da noi all'oggetto da conoscersi, riduce questa condizionalità al tipo di un vero e proprio contatto fra ciò che conosce e ciò che è conosciuto, sì che a questo viene assicurata un'esistenza, deducibile dalla stessa relatività gnoseologica. Il condizionamento pragmatico quindi, se da un lato sembra precludere ogni via ad un'apprensione dell'essere delle cose, dall'altro segna un indirizzo chiaro alla metafisica, in quanto stabilisce che senza la coesistenza distinta di due principi, non avrebbe luogo una conoscenza orientata all'azione e, rivelando nell'atteggiamento interessato dello spirito la fonte da cui proviene al dato la relatività, lascia supporre che a lato della cognizione sensoriale e di quella intellettiva, vale a dire a lato della cognizione cosciente, sussista un'altra

……

-237-

apprensione, questa volta immediata, delle cose, che potrebbe aver luogo quando [[*non**]] si è costretti a muoversi sul piano della vita.

Le conseguenze di questa concezione, interessante i dati della percezione e dell'intendimento, coinvolgono, ripetiamo, una posizione metafisica. Ma il dualismo non viene soltanto limitato alla distinzione fra materia e spiritualità, bensì penetra sia nell'uno che nell'altro

dei due termini distinti, di modo che quella separazione, che può operarsi ad esempio nella sfera del materiale, riesce ad attenuare la nozione di relativismo, che fino a un certo istante appare predominante nella dottrina. La materia vien colta dall'esperienza come organizzantesi nelle due serie dell'organico e dell'inorganico. Quando nell'oggetto della natura non si voglia vedere che una semplice differenza di grado fra l'inerte e il vitale, quando cioè si pretenda ricostruire la vita con una semplice complicazione dell'inorganico o, viceversa, si trapassi dall'una all'altro attraverso una progressiva diminuzione di intensità, si dovrà porre tutta la realtà materiale su di un unico piano e di conseguenza il comportamento che l'intelligenza assumerà nei suoi confronti, o piuttosto il valore di cui risulterà dotata l'azione dell'intelligenza sulle cose, non potrà essere che univoco. La materia tutta diverrà un intelligibile o che questo intelligibile adegui il reale o che ne sia un'immagine deformata dai modi di cognizione soggettiva.

Nell'uno e nell'altro caso nondimeno, se l'apprensione tramite gli schemi geometrici non solo risulta propria dell'intendimento, ma appare conforme a quel che di inorganico e di bruto si trova nel mondo della materia, e se una progressione continua è possibile stabilire dall'organizzato all'inorganizzato, quel che virtualmente può essere abbracciato dall'intendimento coincide con l'estensione della realtà, o in altri termini tutto il reale è traducibile nei termini dell'intelletto. Ci si riporti ora alla concezione della conoscenza, qual è intesa da Bergson, e si richiami le definizioni che da un tal punto di vista è lecito dare all'intelligenza: questa non è altro che una determinata attitudine della coscienza, in quanto rivolta a un particolare tipo d'azione. Un'azione complessa richiede per attuarsi la partecipazione di un numero vario di «oggetti», dei quali interesserà meno la natura di ognuno che la possibilità in essi implicita

……



di inquadrarsi in uno schema relazionale. L'intendimento o conoscenza intelligibile è rivolta alle cose appunto per applicar loro tali schemi indifferenziati o forme, intendendo per forma «l'insieme dei rapporti che si debbono istituire fra gli oggetti per formare una conoscenza sistematica». La forma non soltanto deve di necessità prescindere da alcuna considerazione di cangiamento qualitativo e non può trovare la sua più nitida espressione se non nelle formulazioni geometriche, ma, dovendo l'intendimento conservare aderenza alla sua finalità pragmatica, troverà un agevole adattamento soltanto là dove si presentino condizioni ad essa favorevoli, vale a dire un fenomenismo meccanico e un processo di modificazioni quantitative. D'altra parte è necessario far appello qui a un criterio nuovo, per il quale la gnoseologia di Bergson conserva intatto il suo relativismo nei confronti di un lato o di un aspetto solo dell'esistente: intendo alludere alla definizione che fa della cognizione non il risultato di un movimento unidirezionale che dal soggetto conduce all'oggetto, ma il punto di confluenza di un duplice moto che dalla coscienza è rivolto alle cose e dalle cose alla coscienza.

La «forma» andrebbe in certo modo debitrice della propria struttura non solo alla conformazione della coscienza, ma alla traccia che su di essa vengono imprimendo le cose. Il fattore trascendentale perde gran parte della sua apriorità logica, pur conservandone la funzionalità. L'intelligenza quindi, che sembra servirsi con successo sempre maggiore della materia inorganica per le sue invenzioni meccaniche e che di qui rivela nell'inorganizzato il primo dei suoi punti di applicazione, impronta la buona riuscita che risulta dall'adattamento della sua interpretazione ed elaborazione geometrica ad uno dei modi dell'oggetto materiale, ad una logica inerente ad una parte della stessa natura; l'inerenza del geometrismo meccanicistico all'inorganico sarebbe appunto attestata dalle forme intelligibili, sia perché soltanto nella sfera dell'inerte il risultato di concezioni teoretiche dovute alle applicazioni dello schematismo intellettivo offrirebbe un valore positivo pari a quelle conquiste nel dominio e sfruttamento della materia inorganica che son le macchine, sia

perché la forma o schema razionale, che costituisce la conoscenza dell'intelligenza, non può non sottostare a quel criterio

……

-239-

di compromesso – già applicato allo spazio – per cui non dovrebbero considerarsi né categorie né concetti di genesi empirica, ma piuttosto abitudini contratte con l'esercizio di una lunga pratica indefinitamente ripetentesi e conformantesi alle esigenze pragmatiche del soggetto e alla natura dell'oggetto. Da ciò vien chiarita la proposizione, che afferma essere l'una all'altra vicine la fisica e la metafisica della materia bruta.

L'impossibilità di applicare con egual successo le forme intellettive alla materia vivente, impossibilità che viene attestata dalle due concezioni, la meccanicistica e la teleologica, entrambe insufficienti a spiegare la complessità costitutiva e la semplicità funzionale dell'organo, di contro, non solo prova che l'organico è di sua natura inintelligibile e che quindi fra la vita e l'intendimento vi sé assoluta inadeguatezza, ma lascia congetturare che sotto tale insofferenza di rapporti, traducibili nella sfera del cognito in un rigido relativismo, si nasconda una netta differenziazione di natura fra l'ordine organizzato e l'ordine inorganico della materia. Di contro alla dualità coscienza-spirito si leverebbe un analogo polarismo fra materia vivente e materia bruta. La proporzione che allora può stabilirsi fra la cognizione cosciente e la realtà profonda dello spirito da una parte e la conoscenza per intelligibili e l'esistenza biologica dall'altra, consente un ulteriore svolgimento metafisico nell'interpretazione dei rapporti che legano la corrente della vita allo spirito e delle relazioni che si danno fra l'intelligenza e la materia inerte. Senza soffermarci su queste deduzioni che riguardano più dei problemi speculativi che la questione gnoseologica in generale, restano tuttavia due osservazioni da farsi.

Anzitutto Bergson sembra muovere da un relativismo assoluto, che poi viene via via attenuando, fin quasi a rivalutare i dati della conoscenza intellettiva, almeno sotto quell'aspetto che riguarda la formulazione scientifica. Ora, in qual modo qui si conservi aderenza alle premesse e soprattutto alla fondazione pragmatica del fatto cognitivo e fino a qual punto vi facciano sentire i loro influssi quelle vedute interpretative del reale, di cui il progressivo sviluppo dell'indagine arricchiva il quadro puramente metafisico del sistema, costituiscono degli interrogativi, di senso spiccatamente critico, cui

……

-240-

si risponderà più oltre. Fin d'ora tuttavia potrà dirsi che la questione del valore dell'intelligenza e i problemi paralleli che si vengono ponendo, sia sui rapporti fra intelligenza e materia inerte, sia sulla genesi dell'intelletto, risentono della nuova concezione della durata, e che quindi una loro trattazione, che ne segua l'origine, più di quanto non si preoccupi di esplicarne l'argomentazione logica e la risoluzione gnoseologica, richiede una larga messe di prenozioni su quella seconda forma di conoscenza, che viene introdotta da Bergson attraverso l'intuizione e i cui risultati debbono essere oggetto di analisi molto meno di quanto non conviene siano la sua possibilità e la sua determinazione.

In secondo luogo, deve porsi in rilievo che, se dall'orientamento alla prassi, attribuito alle cognizioni sensoriali e intellettive, deriva una polarità fra spirito e materia, tale dualismo non può fare a meno di investire sia la spiritualità che lo stesso mondo contrappostole.

Bergson riconosce quale importanza rivesta nel suo sistema la distinzione del principio spirituale dal principio materiale e come, nonostante le eventuali correzioni, introducibili in un secondo tempo, il rendere la prassi suprema condizione del conoscere discorsivo conduca al relativismo. Se da esso si salva l'esistere di una realtà contrapposta alla coscienza, non è lecito

tuttavia dare né dell'una né dell'altra una qualsiasi definizione, superarne il fenomenismo, in quanto solamente il ricorso a un ulteriore potere di cognizione consente di apprendere la cosa in sé e di apportare, per dir così, delle rettifiche, che, quantunque operino una modificazione di valori, non vanno certo di ciò debitrici alle premesse fondamentali. L'interpretazione trasformistica, di natura tale da non offendere e pregiudicare tutte le esigenze di un presupposto spiritualismo, si regge sull'assoluta differenziazione posta nella materia fra organico e inorganico. La fiducia, riposta nelle possibilità umane, di accingersi a una filosofia, non limitata al coordinamento e unificazione dei dati isolati delle singole discipline naturali, ma atta a costruire una metafisica, e al tempo stesso lo sforzo, ad essa parallelo, di salvaguardare i valori della scienza positiva, vale a dire di non esaltare le supreme conquiste a tutto scapito delle altre, parimenti proficue

……

-241-

e convalidate dai brillanti risultati, possono sì dirsi sorretti ancora dalla medesima contrapposizione, ma non possono essere spiegati se non da quell'attribuzione di dignità identica all'intendimento e all'intuizione, che sotto un determinato aspetto rappresenta l'attenuazione del relativismo e sotto un altro ne costituisce il superamento, e quindi la proclamazione.

Ancora, alle antinomie che si presentano al pensiero fra il rigido determinismo, che gli schemi geometrici ordinatori e la loro validità testimoniano inerente al mondo della materia, e la fede nella libera spontaneità creatrice, che cogliamo nel nostro stesso intimo profondo, non può sfuggirsi se non alla condizione di renderli indipendenti e giustapposti, elidendo qualunque complanarità o gradualità nel complesso dell'esistente. Ora, la distinzione fra inerte e vivente, il polarizzarsi della conoscenza intorno all'intendimento e all'intuizione, la giustapposizione del dato, matematicamente deducibile [[d*e*gli]] d*a*gli* antecedenti, al dato, che grazie alla conquista del nuovo si sottrae a qualsiasi calcolo e previsione, condotti sui termini da cui è preceduto, trovano a loro sostrato comune il presupposto di una dualità di enti la cui diversità sta meno nella natura che nel valore e nell'ordine.

D'altra parte, poiché il fondamento pragmatico dà luogo soltanto a un giudizio di esistenza, il passaggio a un giudizio di essenza non può ricercarsi entro la sfera di ciò che per sua natura è rivolto all'utilizzazione e non all'approfondimento, o, in altri termini, di ciò che stabilisce fra sé e il proprio oggetto una relazione non speculativa, ma pragmatica. Un nuovo contatto solamente, questa volta spassionato, ossia immediato, potrebbe sostituire al relativo l'assoluto. Ma, alfine, si tratta di accettare come premessa l'eventualità di un tale rapporto e di trascendere, riferendosi ad alcunché di assoluto in se stesso, i dati della cognizione concreta comune. Resterebbe un altro mezzo, se fosse dato rinvenire entro i termini stessi del logico, delle operazioni o dei concetti, la cui presenza non potesse giustificarsi in altro modo, se non con quanto si è acquisito in grazia della cognizione privilegiata.

Essi rappresenterebbero un tentativo operato dall'intendimento, al fine di rendere in sede teorica comprensibile e accettabile con

……

-242-

l'applicazione dei mezzi posseduti quel che altrimenti sarebbe destinato a restar confuso e inspiegabile. Tali dati quindi, quantunque non siano che un adattamento dei modi del reale alle condizioni di comprensione proprie della coscienza, nondimeno ritrovano il loro significato e la loro ragione d'analisi in questo che, confrontate da un lato con [[*le**]] definizioni dell'intuizione, dall'altro con l'interpretazione pragmatica degli schemi intellettivi, comprovano di quelle la validità, di questa l'argomentazione. E il criterio verrà adottato per il dualismo. Se si vuole, ci troviamo ancora dinanzi a un atteggiamento comune a tutte le posizioni di riforma del pensiero, di

cui costituisce uno dei momenti, il momento distruttivo. La confutazione, implicita nella maieutica, la pars destruens e la metodica del dubbio si identificano con la ricerca delle abitudini contratte dall'intendimento sotto l'influsso dell'orientamento alla prassi e al tempo stesso se ne differenziano, perché, mentre là si tratta di liberare da preconcezioni il pensiero, per passare in un secondo tempo, allo sviluppo sistematico di nuove interpretazioni, qui invece si esige di ricavare da queste attitudini abitudinarie una tesi generale del modo di procedere nella conoscenza e delle condizioni supreme che le sono sovraordinate. Alla confutazione subentra l'esplicazione e la correzione.

Non sarà dato perciò rinvenire in Bergson una vera e propria metodologia della negazione, quanto piuttosto qua e là ricorreranno gli accenni e le trattazioni su singoli «idoli». Ciò vale, ad esempio, per la pretesa di localizzare i ricordi, pei due modi di concepire la libertà, così pure per le argomentazioni implicanti l'esistenza. Ma ciò cui accenniamo più sopra, costituisce il fuoco di un discorso privilegiato, come quello le cui conclusioni vengono a interessare uno dei principi fondamentali della concezione intera.

L'azione, con il suo condizionamento e le sue esigenze, si espande su vasto tratto della spiritualità umana, tinge di sé funzioni, sinora ritenute pure, cioè da nulla compenetrate se non dalla loro stessa essenza, e determina particolari atteggiamenti di relazione, che, appunto in quanto soggetti a tale determinazione, consentono all'analisi una rivalutazione – la percezione, ad esempio, o addirittura l'intendimento nei confronti della materia-: perciò,

……

-243-

ponendocisi dal punto di vista puramente pragmatico e ricercandosi sino a qual punto una concezione o una funzione si sia mantenuta entro i limiti di una [[*condizionalità*]] *a-condizionalità** teoretica, si potranno risolvere problemi che con maggiore o minore legittimità si impongono, significando qui risoluzione meno svolgimento logico che verificazione critica. E parlare di una revisione critica, quando si presuma – come Bergson – di possedere il criterio in una norma qualsiasi – che in questo caso null'altro sarebbe se non la certezza intuita di una funzione che la vita stessa impone alla logica e da cui la logica non può prescindere, in quanto suo condizionamento, neppur nell'istante in cui si applica ad oggetti ben diversi da quelli offerti dalle situazioni congruenti con la funzione – vuol dire in certo modo sottrarsi al pericolo, insito nella norma stessa, di scivolare nel relativismo, e colpire non tanto il complesso, quanto alcuni componenti.

Questi elementi, una volta che si riesca a dimostrarli come il risultato di una illegittima applicazione di processi discorsivi, validi negli atti della vita, a qualcosa di eminentemente speculativo, si riducono a preconcezioni, che è quanto dire a pseudo-concezioni, attraverso le quali, operando per deduzione, non possono non darsi pseudo-problemi, richiedenti meno una ricerca di soluzione che un argomento di insufficienza e irrealtà delle loro premesse.

Di conseguenza, a proposito del sistema di Bergson, si può ancora parlare di idolo, che è una nozione propria di una filosofia che si ponga come critica e la cui genesi, in quanto idolo, sarebbe argomentata dalla proposizione generale, essere il pragmatico il compito eminente e costituzionale della psiche, come attività cosciente e atta alla riflessione.

Il connubio fra l'una e l'altra attività, il trascinare nell'imperio del contemplativo quella che è molla nella vita quotidiana, ma che si appesantisce e ci lega e ci zavorra via via che ci distacchiamo dalla necessità di esistere per soddisfare l'altra esigenza, di spiegare l'esistere, stanno alle radici dell'idolo; la rottura del connubio e la conseguente attribuzione a ciascuna delle due di quanto le è proprio, comportano la caduta del preconcetto e con ciò una liberazione, vale a dire l'apertura di una via all'apprensione del vero. L'idolo per eccellenza

……

-244-

è costituito dalla proposizione negativa in generale e in particolare dalle nozioni, se così si posson chiamare, che sembrano attraverso se stesse dar corporeità e cristallizzare il procedimento che sottende ogni negazione. Da tal punto di vista quelle nozioni appaiono riuscire dall'adattamento di una indefinita discorsività a una situazione determinata, di modo che la relatività inerente al processo si riporta al frutto: i dati negativi dunque non soltanto si ridurranno a dei relativi, ma trapasseranno da un'esistenza ritenuta logica a un'esistenza puramente verbale, dovendosi quindi al loro proposito parlare di «idola vocis» più che di «idola mentis», e racchiudendo la preconcezione un duplice inganno, da un lato l'uso ingiustificabile per l'indagine di un mezzo richiesto dalle necessità dell'azione, la falsità, dall'altro, dell'erezione a entità mentale di ciò che è semplicemente un elemento del linguaggio.

Nell'esplicazione e definizione del giudizio negativo si palesa il valore e l'originalità della posizione di Bergson. Lo studio della logica, condotto secondo la critica ai fondamenti e al complesso morfologico del pensare, può limitasi a una tendenza o indirizzo normativo oppure trascenderli. Il primo atteggiamento fa delle premesse criticistiche non un motivo di revisione, ma un canone di constatazione; si prefigge quindi di non distaccarsene e di conseguenza si trova costretto a identificare le posizioni di partenza coi limiti di un traguardo e a creare un cerchio entro cui la coscienza si aggirerà senza posa. Il metodo di Bergson, al contrario, vuol fare delle presupposizioni un dato, che ora interessa la logica e relativizza la cognizione, ora si ripercuote sulla relazione coscienza-oggetto e, attestandovi un modo dell'oggetto, supera se stessa. [[*L'argomento*]] *L'argomentazione** allora si snoda lungo diversi gradi:

*a)* la ricerca e il rilievo delle nozioni errate dell'intelletto;
*b)* l'indagine sulla loro ragion sufficiente che potrà o non consistere in una conformazione funzionale;
*c)* lo sdoppiamento di tale ragione, da una parte in fattore di soggettività, dall'altra in una condizione oggettiva, nel senso cioè che il fatto intellettivo, dichiarato inaccettabile in sede di pura speculazione, tramezza fra un elemento psichico estraneo ad una funzione

.....



eminentemente teoretica e un essere reale, intrinseco all'oggetto cui l'intendimento si applica allorché procede all'errore;
*d)* la dimostrazione di una virtualità di superamento, concesso dall'elisione della condizionalità soggettiva;
*e)* il riconoscimento dell'ingerenza nella ragion sufficiente dell'errore della realtà dell'oggetto, di cui si tratterrebbe di vagliare le possibilità di una definizione, al fine di rompere il cerchio che appariva implicito nel criticismo.

Resterebbe quindi acquisito, che non sempre il prendere le mosse da una fondazione critica comporta necessariamente la relatività, purché non ci si ostini a far della critica una semplice considerazione di relazione fra un'attitudine del pensiero e la realtà qual è vista attraverso la deformazione su di essa operata da quel medesimo modo, di cui si dà a priori l'inadeguatezza al reale. Se la condizione è soggettiva, in quanto relativizza nell'elaborazione del dato l'oggetto, non è meno vero che il reale deve essere di tal fatta da consentirne e subirne l'applicazione. Insomma, la relatività della forma logica non è assoluto soggettivismo, essendo condizionata anche dallo stesso reale, di modo che basta ricercare quale aspetto debba assumere un oggetto qualsivoglia, onde si sottoponga all'adattamento al modo logico, affinché ogniqualvolta ci si trovi dinanzi una proposizione, che rappresenti il particolare di quel generale che è la forma, sia dato affermare che la realtà deve offrire il determinato aspetto che, datosi all'elemento estraneo partecipe della forma logica, concede il giudizio.

Il processo metodico, applicato ad una delle forme del giudizio, alla negativa, tende a dimostrare non solo l'incompatibilità fra il reale e la proposizione che lo nega – comunque lo neghi -, ma anche il difetto, ad essa inerente, di una qualsiasi dignità speculativa e quindi la sua natura di idolo. Si tratta di vedere ora quale elemento estraneo entri nell'operazione logica, per cui si nega, e di quale aspetto vada partecipe l'oggetto, perché, una volta offertosi all'intendimento, gli permetta di procedere alla negazione. Dalla definizione, tendente a coglierne e a fissarne genericamente il senso, si procede a un esame della sua natura, che ne delimiti il contenuto e ne fondi le condizioni. Ma, se a tutta l'indagine, condotta

……

-246-

su un modo del pensiero discorsivo, non è possibile attribuire il significato, che le si sarebbe potuto dare qualora la si fosse colta in un trattato di logica formale, e se la stessa indagine riceve luce solo da quelle considerazioni di ordine generale che le abbiamo premesso, ci ritroviamo condotti ancora una volta ad affermare che l'interpretazione di Bergson, quando la si colga sotto l'aspetto di un criticismo, rivela un continuo sforzo di superamento delle strettoie imposte alla speculazione dal soggettivismo, canone del pensiero moderno, superamento che non vuol essere annullamento, giacché opera entro i medesimi confini, appoggiandosi però ad una variazione dei presupposti. Le conclusioni stesse, cui si giunge dall'analisi di due modi, sottesi dall'atto negativo, vengono a coincidere e con ciò a convalidare le altre che già erano state poste alla base di tutto il sistema e ne avevano costituito i principi strutturali. Ma mentre la via precedente era di natura eminentemente psicologica – si pensi alla nozione di durata -, qui battiamo un terreno puramente logico, destinato a confondersi pure, se si vuole, con l'indagine sulla cognizione. Perché dalla nozione di nulla e di disordine si trapassa rispettivamente all'asserzione della possibilità di un essere che sia durata concreta e al riconoscimento della necessità di un dualismo, intimo a questo essere.

Procedendo ancora innanzi si riconosce che, se nelle presupposizioni da cui si prendon le mosse si ha che fare con un atteggiamento di critica, con le deduzioni ultime ci vediamo introdotti nella metafisica. Infatti le esplicazioni riguardo al giudizio negativo non possono essere che due: o vogliamo accettare la negazione come un atto che abbia la portata e il senso medesimi dell'affermazione, e allora creiamo degli pseudo-problemi, la cui soluzione tentata deve andare partecipe del vizio, implicito nella tesi; oppure se su di essa portiamo una critica e le riconosciamo un'esistenza tutt'altra da quella dell'affermazione, non solo possiamo ricavarne un argomento della pragmaticità dell'intelligenza e quindi dell'incapacità sua di uscire dagli schemi impostile dall'azione, almeno nei riguardi di ciò su cui l'azione non viene esercitata, ma dobbiamo pure riconoscere alla realtà particolare – quando su di essa si applichi il negativo - quelle condizioni che in generale debbono darsi ogniqualvolta

……

-247-

l'intendimento voglia procedere a un giudizio di negazione.

Accettando il secondo punto di vista il problema in definitiva prende corpo e si incentra in quella che ne costituisce la protasi, la dimostrazione della cui fondatezza, al tempo stesso che priva la negazione di una dignità logica, riconosce validità alla fondazione pragmatica della conoscenza, alla visione dualistica del reale e alla sua esplicazione in termini di durata, fondandosi con ciò una metafisica sulle presupposizioni di un criticismo delle forme cognitive e logiche.

La definizione, data da Bergson, del negativo può comprendersi solo se la si vede impregnata da una recisa opposizione alla tendenza che del negativo vuol fare qualcosa di simmetrico e a un tempo di opposto all'affermativo. Superficiale ed arbitrario è il ritenere l'affermazione e la negazione due atti equipollenti dell'intelletto, due modi suoi propri di operare,

posti sul medesimo piano e dotati della medesima potestà sintetica, insomma due forme di giudizio, atte entrambe a creare idee. Perché la negazione potesse equipararsi per contrapposizione all'affermazione, sarebbe necessario in primo luogo che nel contenuto dell'una si ritrovasse altrettanta realtà e compiutezza che nel contenuto dell'altra, in secondo luogo che una medesima natura e costituzione entrassero sia nelle proposizioni di questa che nelle proposizioni di quella.

Ma l'esame di un qualunque giudizio affermativo «A è B» e quello di un qualunque giudizio negativo «A non è B» mi dimostrano che l'intrusione del nuovo elemento verbale «non», anziché aggiungere un dato di fatto e quindi dar luogo a un'entità di ordine intelligibile, si limita a dichiarare contraria all'esperienza una eventuale relazione che io o altri stabilissimo, senza preoccuparci di enunciare il reale rapporto, offerto dalla realtà delle cose. Quando affermiamo, noi enunciamo un giudizio, che è creatore di idee. Ma il rapporto giudizio affermativo-entità concettuale presuppone dei processi antecedenti impliciti o costitutivi della proposizione stessa, i quali consistono sia nell'aderenza della coscienza al dato effettuale, vale a dire nell'immediata applicazione del modo intellettivo alla cosa, sia nel difetto assoluto di interposizione di qualsiasi fattore

……

-248-

extra-intellettivo fra la coscienza e l'oggetto. Le due condizioni debbono riscontrarsi parimenti nella negazione, affinché sia valida la presupposizione che ne fa un'entità concettuale della medesima portata dell'affermazione.

Ora, quando si enuncia la proposizione «A non è B», non opero sulla realtà, appunto perché questa mi potrà dare rispetto ad A dei dati che saranno C, D, E, ecc. altri cioè da B, ma non mi darà mai un Non-B, riferibile ad A. È chiaro dunque non solo che la posizione di quanti per definire il giudizio negativo e per farne un atto intellettivo, spostavano la negazione dalla copula al nome del predicato adducendo l'assurdità di attribuire una funzione privativa o differenziatrice o separatrice a ciò che di sua natura congiunge, e alla proposizione «A non è B» sostituivano l'altra «A è non B», non sposta né risolve la questione, ma anche che l'unico atteggiamento assumibile dallo spirito di fronte all'oggetto, su cui si esprime negativamente, qualora voglia serbare aderenza fra l'argomentazione e il fatto, dovrebbe essere «A è C o D o E», ma mai ««A non è B». La realtà dunque dei suoi dati di fatto non giustifica il negativo, appunto pel carattere che le inerisce di positività insopprimibile. Qualora ci si voglia appellare al confronto coll'oggetto, per giustificare o esplicare l'operazione del giudizio, il beneficio che con ciò si ricava, va a tutto vantaggio dell'affermazione. Per spiegare il giudizio negativo dobbiamo dunque far astrazione dal dato reale e riportarci all'attività del soggetto. Da quanto si è detto, si deduce che l'intendimento non potrebbe mai giudicare negativamente, se si applicasse direttamente alla cosa, e che quindi per procedere alla negazione deve frapporre fra sé e la cosa, alcunché d'altro su cui si rivolge immediatamente la proposizione giudicante. Quando si dia una relazione determinata fra un concetto A e un qualcosa, per esempio, C che gli sia riferibile, e il soggetto si pronuncia negando che si possa riportare ad A un quid B, è chiaro che la coscienza deve avere attinto altrove quel B che non ritrova nella realtà, ma che tuttavia pone in rapporto con A, negando al tempo stesso la possibilità di tale rapporto. Che se non è la realtà a porgere B, vorrà dire che precedentemente un altro io o lo stesso io ha ricollegato A e B, enunciando

……

-249-

un giudizio positivo errato, o che si suppone semplicemente la possibilità di un tale giudizio.

La negazione quindi è un'operazione intellettuale di secondo grado o riflessa, in quanto richiede o sottintende un'anteriore operazione, questa volta di tipo affermativo. Di conseguenza, già

questa osservazione rende impossibile o assurda l'affermazione di connaturalità fra le due forme di giudizio, in quanto l'una è rivolta direttamente alla cosa, mentre l'altra si applica ad un giudizio reale o virtuale sulla cosa. Donde il primo enunciato sulla negazione (I): «La negazione differisce dunque dall'affermazione propriamente detta in questo che è un'affermazione di secondo grado: afferma qualcosa di un'affermazione la quale a sua volta afferma qualcosa di un oggetto». In termini di logica formale si potrebbe dire che mentre l'affermazione assume a soggetto della proposizione una cosa per riferirle qualcosa d'altro, sotto forma di nome del predicato, riferito al soggetto pei legami della copula, la negazione invece pone a proprio soggetto una proposizione già enunciata o enunciabile, vale a dire un giudizio affermativo, riconducendolo poi al confronto con la realtà delle cose, che, tradotta in termini logico-verbali, può rendersi con un qualificativo di positività, e negando la sussistenza di tale rapporto: «A non è B» = «che A è B, non è vero».

D'altra parte, se negando si costruisce una proposizione che giudica un giudizio, ma che al tempo stesso lo elide dichiarandolo inadeguato alla realtà, l'intendimento corregge se stesso ed altri da un eventuale errore, ma non si pronuncia su ciò che è veramente, vale a dire non procede ad una acquisizione vera e propria, in quanto resta ferma al giudizio né si applica all'oggetto. Il giudizio negativo è un atteggiamento, che l'intendimento assume di fronte alla cosa e ad un giudizio sulla cosa: crea qualcosa rispetto al giudizio, e quindi in certo modo avanza nelle sue cognizioni, ma resta immobile di fronte a ciò che continua a essere un non-B, in quanto, se l'oggetto del giudizio resta definito rispetto a ciò che di esso si diceva in una presumibile affermazione, non assume una maggiore o più precisa determinazione per quel che è in se stesso. In altri termini la negazione nega ciò che è detto di una cosa in un giudizio, ma non è in grado di dire qualcosa sull'oggetto stesso

……



comune all'uno e all'altro enunciato; non appena si voglia da essa qualcosa di più di una semplice verifica di rapporto, la si deve abbandonare per far posto a un ulteriore giudizio che dovrà essere affermativo, se non vuol sottostare alle condizioni proprie di tutte le negazioni. L'idea, quindi, che coinvolge una cosa, trae sempre origine da un'affermazione, mentre la negazione ritrova la sua dignità solo nelle sue funzioni esaminatrici ed appuratrici.

Donde il secondo enunciato sulla negazione (II): «Un giudizio negativo è dunque un giudizio indicante che è opportuno sostituire a un giudizio affermativo un altro giudizio affermativo, non essendo d'altra parte specificata la natura di questo secondo giudizio, qualche volta perché la si ignora, più spesso perché non offre un interesse attuale, in quanto l'attenzione non è rivolta che alla materia del primo».

Ma l'interesse di Bergson è teso a ritrovare la relazione che intercorre fra l'enunciato I e l'enunciato II e a vedere quale significato in definitiva abbia la negazione nel procedimento discorsivo dell'intelletto. Si è detto che l'affermazione differisce dalla negazione in questo che non è interessata a giudicare un oggetto, ossia a legarlo per rapporto a qualcosa, ma a pronunciarsi su di un giudizio sull'oggetto, giudizio che si dà o si presuppone dato. Tale giudizio primitivo tuttavia appunto perché non può appartenere alla medesima coscienza, che in un secondo tempo lo confuta, introduce nel binomio intelletto-realtà un terzo, il quale o che si supponga essere un io estraneo o che si affidi tale ruolo alla medesima coscienza sdoppiata, agirà da interlocutore in un dialogo che si appunta sull'oggetto. In entrambi i casi tuttavia la negazione sottintende una relazione di intelletti, il secondo dei quali è mosso ad obiettare al primo da un intento di correggerlo e di illuminarlo sulla verità. Un principio di società dunque e una finalità pedagogica stanno alle fonti dell'atto intellettuale negativo. Ora, se questo è caratterizzato sia dal fatto di rimettere a un futuro indefinito la metà sottintesa di quel tutto di cui esso non dà concretamente se non l'altra metà, sia dal fatto di prevenire una eventuale asserzione avventata, la sua nota distintiva deriva appunto dal prevalere dell'interesse pratico immediato sull'interesse teorico, la cui urgenza

si fa meno sentire. In altri termini, la negazione è l'atto proprio di uno spirito che è teso meno alla realtà effettuale delle cose che alla possibilità creata nelle cose da una aspettativa. Il complesso delle cose, su cui di regola si applica il giudizio, porge delle attualità e soltanto delle attualità.

Quindi un'intelligenza, che di fronte all'attuale riesce a formulare un criterio di possibilità da cui trascorrere a un giudizio negativo non può non contenere in sé elementi estranei, destinati a inficiarne in qualche modo la purezza. Accogliamo l'ipotesi di una intelligenza «inebetita», di un'intelligenza cioè che sia solo capace di aderire e di conformarsi passivamente al continuo succedere delle cose: una tale intelligenza non necessiterà di rapporti, che siano altri da quello semplice fra sé e la realtà, ripudierà dunque la società in tutte le sue forme, anche di sdoppiamento; il linguaggio non le occorrerà più. Ma il suo procedere sarà uno ed uno soltanto: essa affermerà e i suoi giudizi saranno pur sempre affermazioni, anche se semplicemente implicite. Perché alla proposizione che afferma si giustapponga la proposizione che nega, occorre che in essa sorga un'attesa e che in virtù di questa la coscienza, portata di fronte al reale, si pronunci su di esso, mossa più da quelle note di aspettativa che dalle modificazioni immediate, che l'improvviso contatto determina in essa. In un secondo tempo si farà sentire la realtà con le sue esigenze e si procederà a giudicare il giudizio, a correggere cioè, negandola, l'affermazione avventata che aveva reso attuale un possibile desiderato, ma non riscontrato. La coscienza negante è una coscienza che ricorda e che nel ricordo trova motivi di attaccamento e di desiderio più forti di quanti si diano nell'attualità del reale.

Conchiudendo dunque, due sono i motivi fondamentali: anzitutto nella negazione entra un elemento extra-intellettuale e la negazione deve il suo carattere specifico appunto all'intrusione di un elemento estraneo; in secondo luogo la negazione come atto intellettivo è partecipe di una coscienza la quale non soltanto «constata il cangiamento o più semplicemente la sostituzione, come vedrebbe il tragitto di una vettura un viaggiatore che guardasse indietro e in ogni istante non volesse conoscere che il punto esatto in cui ha cessato



di essere», ma è mossa alla conoscenza [[*non**]] da intenti di pura speculazione, bensì da finalità pratiche e pragmatiche, che nel caso del negativo possono esser pur soltanto pedagogiche.

La praticità della coscienza investe pure il giudizio affermativo, perché, se è vero che una differenza assoluta separa la negazione dall'affermazione, è altrettanto vero che mai si darebbe una proposizione negativa senza una concomitante affermativa, che asserisca alcunché di altro da ciò che si riscontra nel reale. La facoltà giudicatrice dell'intelletto non limita l'estraneità degli elementi propulsori alla sola negazione. Se questa infatti nasce da una necessità di correggere o anche soltanto di preavvisare, non è giustificabile se non alla condizione che la correzione o il preavviso siano necessari; e se da ultimo questi si impongono alla presenza dell'errore o possibile o reale, resta pur sempre da giustificare nella sua essenza e nelle sue origini quella proposizione affermante dell'oggetto qualcosa, che, comparato direttamente all'oggetto, gli risulta inadeguato. La funzione sociale e pedagogica della negazione ci induce a guardare da un nuovo punto di vista quel giudizio che le antecede e che può venir formulato soltanto da una coscienza, atteggiata in modo particolare e quindi soggettivo di fronte alle cose. Tale attitudine giustifica in certo modo la fondazione pragmatica della coscienza, vale a dire la nota caratteristica e fondamentale della teoria interpretativa dei rapporti gnoseologici, e comprova la subordinazione delle operazioni intellettive e teoretiche a finalità utilitaristiche, la cui espressione sarebbe appunto la prassi, in vista della soddisfazione di bisogni biologici e vitali. L'atteggiamento crea un abito mentale, che informa il

giudizio di affermazione e lo sottopone ad esigenze di retrospezione e di attesa, da cui trae origine l'operazione intellettiva, che procede al riscontro con il reale e che, se è essa stessa di natura pratica e utilitaristica, comprova a un tempo la presenza di un elemento identico nell'operazione contraria.

Ora, il principio informatore della valutazione generale della conoscenza si concretizza appunto in un giudizio di relatività che colpisce i diversi modi del conoscere cosciente, in quanto conformati ad esigenze di azione e di pratica e quindi destinati a trascinare

……

-253-

seco come marchio di insufficienza, se applicati nella pura sfera del teoretico, l'impronta e la struttura che li rende idonei e adeguati all'uso nella sfera del pragmatico. La caratterizzazione eminentemente pratica della negazione, che le proviene dalla essenza sua pedagogica e sociale, la riconduce sotto i poteri del medesimo canone metodico, cosicché le idee, le quali le sono connaturali, perché rappresentano la realizzazione particolare e limitata di quell'atteggiamento generale sotteso al fatto indeterminato del negare, dovranno sottostare a revisione critica, o, in altri termini, riveleranno nella loro essenza una relatività ossia una conformità a un modo soggettivo che è tale da renderle insufficienti alla realtà di cui vorrebbero essere traduzione intellettiva. D'altra parte, poiché la negazione, essendo per definizione il giudizio di un giudizio, non può perdere il contatto con le cose, anche se è limitata alla semplice confutazione di un'asserzione e prescinde dall'enunciare quel giudizio affermativo corrispondente allo stato attuale dell'oggetto da sostituirsi al precedente, e poiché ancora questo ultimo non è se non il frutto di un particolare atteggiamento che la coscienza assume di fronte alle cose sotto l'influsso delle sue leggi, l'analisi delle idee negative, o pseudo-concezioni, non si arresta alla revisione, ma è destinata a pronunciarsi su quella metà, che è sottintesa nella negazione e che costituisce una conquista di teoria pura, comprovando, quasi per via sperimentale, o discorsiva, la certezza dei dati acquisiti dalla coscienza come immediati. Il problema logico attinge nella [[*sua**]] soluzione alla metafisica.

Dal procedimento analitico di Bergson, diretto all'indagine sui due «idoli» negativi, risulta da un lato il tentativo di comprendere sotto un'unica formula e di situare da un sol punto di vista i motivi determinanti la particolare conformazione del pensiero, motivi che deriverebbero l'intrinseca erroneità logica dall'attribuzione di valore ad un illusorio, dall'altro lo sforzo di ampliare il proprio orizzonte, al fine di giungere per altra direzione ai propri principi: alla funzione pragmatica della coscienza, al dualismo psicologico, alla polarità metafisica. E tale questione deve assumere per lui importanza estrema, se questo è uno dei pochi passi ove si faccia esplicito accenno a una dottrina gnoseologica e metodologica proprie

……

-254-

e si proceda alla revisione, da un punto di osservazione dichiarato apertamente in funzione cognitiva, del complesso delle teorie precedenti. Ma, a ben guardare, l'importanza è reale, se la funzione intellettiva e la dignità logica del giudizio di negazione la ritrova formulata in termini press'a poco identici, presso altri pensatori di ben diverso indirizzo e con conseguenze tutt'altre da quelle da lui tratte, se d'altra parte questa definizione di valore viene in parte a coinvolgere con la formulazione di un ufficio pragmatico dei processi intellettivi e se, infine, le conclusioni, lungi dal discordare con la concezione dell'universo, ricevono un'ulteriore suffragazione dall'indagine sulla meccanica dell'intendimento, da cui meno si sarebbe aspettata una relazione di ordine positivo con costruzioni intuitive. Che se maggiore sviluppo ricevesse il problema degli idoli e la questione generale del negativo – i quali per la verità entrano quasi soltanto di riflesso come accessori elementi probanti l'intera teoria – lo stesso problema logico troverebbe uno svolgimento maggiormente autonomo, divenendo quindi una conseguenza – more logico demonstrata- quanto

dapprima si è accettato come premessa, mentre la visione metafisica di un dualismo insito e tollerabile in un pensiero immanentistico avrebbe a proprio sostegno un indirizzo meno psicologico che razionale.

Perché di fatto la serrata analisi condotta sull'essenza della negazione presenta tale robustezza da indurre il pensiero a ricercare una eventuale direzione, che guidi direttamente alla dimostrazione dell'eteronomia dell'atto logico o riflesso, senza doverlo accettare come una presupposizione, atta a risolvere l'incognita della cognizione, in quanto rapporto del pensiero al reale. È certo che Bergson coglie questo aspetto positivo, se pure non completamente pertinente alla metodica assunta, il che dimostra col largo sviluppo dato alle argomentazioni del negativo e delle preconcezioni in cui il negativo si concretizza, e con l'affermazione, che la mancata indagine di queste, che in definitiva sono illusioni, vizia il pensiero nella sua pretesa di ridurre ad unità assoluta non solo il reale, ma i rapporti pure che possono stabilirsi fra questa realtà e la coscienza. Infatti, giungendo mediatamente alla postulazione di un dualismo, che oltrepassa rispettivamente il limite della trascendenza, e di un

……

-255-

dogmatismo, la questione del conoscere si pone in modo tale che la polarità dell'essere implica una polarità gnoseologica. Il conoscere intuitivo, teso all'apprensione di un reale, inafferrabile dalla coscienza e coesistente, in continuazione e in antitesi al tempo stesso a un altro reale, che l'intendimento adegua sufficientemente almeno per sprigionare un valore dalla propria relazione con esso, ha trovato in un primo tempo giustificazione nell'adattamento di una particolare metodica ad un oggetto di natura psichica o piuttosto psicologica, adattamento da cui si argomenta una dualità. Non appena tuttavia il dualismo venga necessitato dalla analisi di alcuni modi o schemi formali intellettivi, la medesima cognizione immediata pare sia comprobata dalla dichiarata cecità parziale dell'intelletto e dalla rispondenza dei suoi dati alle condizioni che in certo modo determinano l'insufficienza discorsiva, venendo d'altra parte meno l'esigenza di un ricorso ad una speculazione che ad ogni istante cela il pericolo di una petizione di principio.

Ma, ripetiamo, l'argomento degli idoli entra come aggiunto e indiretto, simile al lampo che illumini e rilevi un particolare di una scena già tutta avvolta nel fascio di una sorgente luminosa. La minuta indagine sulla negazione, infatti, ti si apre quando ormai l'intero sistema si è eretto ad edificio solido. Nondimeno da parte nostra si sostiene che negazione, disordine e nulla costituiscono uno degli aspetti più vivi e più sicuri di tutta la dottrina e che ad essi si deve far capo tutte le volte che si voglia stringere un punto che non tremi e oscilli presentando sicurezza e vigore logico.

L'idea illusoria del Nulla, o del non-essere, che è la seconda delle deduzioni dalla definizione della negazione generica e che- secondo Bergson- si insinua con sottigliezza e tenacia nella speculazione filosofica, determinandone l'indirizzo, non ha qui interesse immediato, perché concerne meno le questioni inerenti al modo e alla natura del conoscere che la particolare interpretazione della universa realtà, sorta appunto, come in secondo grado, in seguito allo sdoppiamento dei poteri di conoscere e all'attribuzione di oggettività all'uno di essi, ossia in seguito all'erezione compiuta di una teoria del conoscere. L'argomentazione di Bergson in

……

-256-

linee succinte può ridursi a pochi punti fondamentali: il disdegno di ogni metafisica a interpretare il reale in termini di durata si giustifica appunto da questo che la durata è concepita come eterno passaggio dall'essere al non –essere e che un essere che dura non sembra possedere in sé forza sufficiente a rendersi attuale vincendo l'inesistenza. L'essere, dicono i metafisici, vince il nulla e si distende al di sopra di esso soltanto in virtù di quella potestà che gli può derivare unicamente da una

natura logica; donde i criteri di identità e di non-contraddizione assunti come argomenti di quell'esistere di un essere che si proietta con la sua immobilità nell'eterno, così come in un eterno immutabile si erge la logica. Ora, se alla concezione di una durata concreta del reale è ostacolo l'idea di Nulla, converrà portare l'indagine e la critica su di essa.

Ma parlare di Nulla significa rappresentarselo, e la coscienza si dà rappresentazioni o per immagine o per concetto. Dal momento che il non essere o Nulla non può venir rappresentato nella coscienza da un'immagine e poiché come concetto o è distruttivo di se stesso o vi si ritrova almeno tanto – se non più – quanto è contenuto nel concetto di tutto, ne consegue il difetto di dignità e di esistenza, sia pure concettuale e logica, del Nulla: l'essere, allora, quale realtà, sufficiente a se stessa, può concepirsi ed esistere come fondato su altri principi da quelli logici di identità e di non contraddizione; può cioè essere durata reale. Ma ciò riguarda direttamente la cosmologia e presuppone una soluzione del problema gnoseologico.

Ma l'analisi della prima delle pseudo-rappresentazioni negative, quella di disordine, investe il problema della conoscenza e rafforza la concezione dualistica del reale, da cui la gnoseologia mutua la propria polarità. Ciò che su di un piano teorico compie il giudizio di negazione, tendendo a correggere una posizione errata di fronte al dato oggettivo, nasconde un'operazione di pratica e quindi una trasposizione di procedimenti dall'una all'altra sfera. Quando meditiamo la nostra azione sulle cose, attendiamo che esse si dispongano in modo da consentirla; che, se invece di tale situazione ne troviamo un'altra, ormai immersi in questa specie di rappresentazione,

……

-257-

non affermiamo più quel che ci offre l'esperienza nei termini stessi in cui l'esperienza si dà, ma lo definiamo «negando» quel che credevamo di rinvenirvi. Questa operazione negatrice, tutta in funzione di un orientamento puramente pragmatico, non può non trasferire la propria finitezza e inconcludenza al piano della pura speculazione quando vi venga adottata. Per Bergson è incontrovertibile che l'operazione intellettuale, mediante la quale erigiamo ad entità reale, almeno nel pensiero, una nozione negativa, o meglio un termine del linguaggio che vorrebbe esprimere la negazione assoluta di qualcosa che ci vien offerto dalla esperienza, non è un puro atto dell'intendimento: esso si origina dalla mescolanza di elementi intellettivi propri dell'indagine spassionata con altri fattori psichici, che rappresentano più l'interesse vincolante la coscienza al reale, per asservirlo alle necessità vitali, che il fine puramente speculativo di una rappresentazione intelligibile [[d*al*]] d*el** reale. Questi ultimi elementi che vengono abbracciati sotto la designazione di affezioni, compenetrano l'attività dell'intelletto e lo inducono a una teoria sotto cui opera vastamente la pratica.

Siano due dati, che la coscienza coglie nell'esperienza e che appunto perciò – secondo la definizione della percezione – ne colpiscono l'interesse vitale: «ogniqualvolta» saranno colti, si creerà nella coscienza uno stato particolare che non sarà esclusivamente rappresentativo, ma dovrà di necessità suscitare un determinato stato affettivo nei confronti di ciascuno dei due; essa non rimarrà mai indifferente di fronte all'uno o all'altro, dell'indifferenza dello spettatore disinteressato, ma sarà costretta a parteciparvi vivamente e attivamente con reazioni appropriate, dovrà essere attrice dello spettacolo cui assiste. Se la coscienza, di cui si parla, fosse dotata della pura e semplice facoltà rappresentativa, simile con ciò a uno schermo senziente su cui si disegnano le immagini, per cancellarsi subito dopo, non appena cessa il rapporto di simultaneità fra l'oggetto e il dato percettivo, essa vivrebbe in un eterno presente, in cui si ripeterebbero indefinitamente stati sempre identici a se stessi e per contenuto e per affezione; ripresentandosi il dato, si riprodurrebbero sia l'immagine sia il sentimento affettivo che

……

-258-

colorava e colorerà sempre di sé la percezione e che non è se non l'indice della partecipazione vitale dell'io alla realtà dell'oggetto, il frutto di un compromesso fra le necessità per l'esistenza dell'uno e i mezzi dell'altro, atti a soddisfarle. Ma la coscienza ha la capacità di conservare quanto si è in lei verificato in tutti i singoli istanti della sua esistenza; è capace di dar vita al passato o, in altri termini, di mantenere nel suo presente quel che il presente dell'esperienza ha cancellato. In conseguenza la partecipazione attiva, che è partecipazione di scelta, alla totalità delle cose, viene ampliata e approfondita; in virtù del ripetersi di una percezione e del permanere immutato di un bisogno si crea uno stato particolare, per cui ogni qualvolta si ripresenti l'ambiente concomitante di consueto la percezione, si risvegliano sia il bisogno che l'affezione specifica, sì da indurre la coscienza a rappresentarsi in anticipo l'oggetto e ad attendere la comparsa reale della percezione che venga ad adattarsi nel quadro della prerappresentazione e a soddisfare il bisogno ridestato. La percezione isolata dunque sarebbe una rappresentazione immediata rispondente a quanto nelle cose cerca un bisogno, che si dia sempre identico: vivrebbe quindi secondo una ripetizione automatica di un succedersi di stati e di atti, che si presenterebbero e svanirebbero così come sono venuti. La percezione, arricchita [[d*a*lla]] d*e*lla* memoria, è fonte di una molteplicità di nuovi stati che vanno dall'affezione all'abitudine e che si distinguono per un determinato atteggiamento di attesa e di speranza.

Supponiamo ora che i dati da percepire non solo siano due e perciò soddisfacciano due diverse necessità vitali e rispondano a due differenti affezioni, ma che oltre ad andar partecipi di una medesima natura e di uno stesso genere, siano l'uno opposto all'altro, l'uno inverso all'altro, «due contrari nel seno di uno stesso genere». Si darà allora il caso che la coscienza, che per ipotesi è dotata delle facoltà di scelta per via di rappresentazione ed è capace di attendere la rappresentazione ricordando, prima ancora di giungere alla presenza di uno dei due, entri in quella fase di prerappresentazione, in cui si ridesta il bisogno e se ne attende la soddisfazione da uno ben determinato dei dati; ma, se, giunta di fronte al dato offerto dall'esperienza in quell'istante, invece di

……



ritrovare quello atteso, si trova di contro l'altro, l'inverso, resterà delusa e sotto l'influenza dello stato in essa formatosi di totale affettività, in cui il reale non esiste più di per sé, ma è del tutto in funzione del valore rappresentato al cospetto del bisogno che urge, sarà costretta a soffocare l'attesa e a ciò riuscirà negando il dato di cui era in attesa. In tale caso la proposizione negativa non è per nulla, o soltanto apparentemente, un atto logico, perché non rende ciò che è stato percepito, ma traduce in termini di pensieri uno stato di affezione, esprimendo ciò che è in funzione di ciò che avrebbe dovuto essere. Avendosi poi la situazione contraria, in cui cioè sia l'oggetto inverso ad essere atteso e si dia invece l'altro, ancora una volta sorge in noi l'attesa, ancora una volta l'attesa viene delusa, ancora una volta traduciamo in termini logici quanto l'esperienza ci offre, mediante il riconoscimento dell'inesistenza o irrealtà attuale di quel che avremmo voluto ci avesse offerto. Insomma due dati reali e distinti, sembrano partecipare di qualcosa che li accomuna al tempo stesso che li nega entrambi. Che se la coscienza si fissa su ciò e, nella discordanza e diversità di tutte le componenti questo momento di esperienza, riesce ad accorgersi che esiste qualcosa, almeno in essa, che permane identico in tutti i passaggi e in tutte le oscillazioni, nel suo desiderio di assoluto erigerà questo immutabile ad un reale, per sottenderlo come denominatore comune alla diversità dei fattori. Fuor di metafora, avendosi i due dati e le rispettive negazioni, si astrarrà dal tutto l'elemento negativo, il «non» delle due proposizioni, e se ne farà quel reale costituente la sintesi indifferenziata sottesa al tutto, e ad esso, temporalmente o pur solo logicamente, anteriore, sintesi da cui i due reali procedono come determinazioni successive. A questa nuova entità, che in definitiva non esiste né

come oggetto né come idea, si dà un nome e si crede alla sua oggettività, se non altro virtuale, applicandogli il privilegio, comune agli elementi del linguaggio, di testimoniare dell'esistenza dell'indicato.

Se l'espressione linguistica – è l'esempio addotto da Bergson- consta di due modi, il poetico e il prosastico, sarà facile giungere a supporre l'esistenza di un linguaggio non-prosa-non-poesia, che costituirebbe la matrice primigenia da cui uscendo la locuzione

……

-260-

si differenziò in prosa e in poesia. Ogni termine dunque, che esprima la negazione di un reale, non solo non è indicativo di alcuna realtà, ma è segno di una operazione pseudo-intellettuale, in cui le categorie della logica operano conseguenti a se stesse, però sotto l'influsso di una necessità pratica, di una tendenza affettiva che ha pervaso l'intelligenza e di cui l'intelligenza stessa stenta a rendersi conto; il che è molto verisimile, una volta accettata la particolare interpretazione dell'intelligenza propria del pensiero bergsoniano. Potremmo raccogliendo in sintesi esprimere il tutto con una legge generale: ogni volta che l'intelligenza in particolare o la coscienza in generale si trovano alla presenza di due reali, congeneri – o potrebbe dirsi anche «consustanziali» - e inversi l'uno dell'altro, espressivi quindi di due esigenze psichiche o fisiologiche reciprocamente opposte, sono dalla loro stessa conformazione pragmatica indotte a ipostatizzare la relatività reciproca dei due dati in una terza realtà negativa di entrambi, di cui essi rappresenterebbero il proseguimento e la contingenza.

L'indagine, condotta sull'esperienza, ci dice che in presenza di due realtà, essenzialmente identiche e qualitativamente opposte, ne riconosciamo immediatamente la realtà soltanto nel caso in cui ci sia congruenza fra ciò che è e ciò che deve essere, ma che, nel caso contrario, procediamo negando la realtà di ciò che dovrebbe essere a favore della realtà di ciò che è. Di fronte al succedersi alternato di negazioni, per cui in definitiva ci rinchiudiamo in noi stessi e accogliamo l'esperienza soltanto in vista di quanto essa rappresenta per un nostro stato e non nella sua assoluta realtà, trasferiamo una parte di oggettività alla negazione: il rapporto fra il fattore negativo e i due fattori reali, che non era se non una relazione imposta dalla condizione di impurità gnoseologica della coscienza, si erige ora a rapporto di genesi o di successione. Infine trasferiamo la relatività, insita nei due stati e frutto della loro opposizione, dalla condizione reciproca a quella soggettiva, nel senso cioè che ognuno dei due termini apparirà contingente non già rispetto al suo contrario, ma rispetto a noi che lo cogliamo e ne giudichiamo il valore. È evidente quindi che abbiamo dato vita a una entità inesistente e che attraverso l'inversione e il contrasto

……..

-261-

reciproco delle due realtà abbiamo operato un raccostamento, ponendole, per dir così, sullo stesso piano, ravvicinandole o addirittura unendole, grazie soprattutto sia alla natura comune che le sottende entrambe, sia all'unico punto cui debbon far capo, per acquistare un significato e una dignità, la coscienza, che, mentre se le rappresenta, percependole o concependole, le giudica, sentendole affettivamente. Per deduzione giungiamo alle conseguenze, cercate da Bergson a sostegno della sua dottrina del conoscere e dell'essere:

*a)* ogni termine negativo non è reale, se non nella misura in cui noi gli attribuiamo della realtà; l'esperienza, infatti, ci può dare solo dell'essere – qualsivoglia sia il senso e il contenuto attribuitogli; il non-essere, sia particolare che universale, cui l'intendimento attinge, in quanto soggetto a leggi che son quelle della vita e dell'azione, non è dato dall'esperienza, così come non è un'entità intellettiva;

*b)* il reale, che nel linguaggio rinvenga contrapposta la propria negazione, non può essere uno e semplice; solo il nome che lo designa o ne indica la natura, è unico, per l'impossibilità insita nel linguaggio, pel suo finalismo sociale-pragmatico, di moltiplicarsi indefinitamente e di assoggettarsi a tante combinazioni, quante sono quelle di un reale coi suoi concomitanti e coll'interesse, indefinibile nella sua varietà, che suscita nell'individuo: ogni termine negativo esige che ciò che gli si contrappone nella realtà sia duplice;

*c)* d'altra parte, poste tali premesse, il senso di relatività che la coscienza riceve da una situazione siffatta, viene spiegato e giustificato: la contingenza, che volta a volta accompagna il presentarsi di uno dei due dati, è tale non rispetto alla coscienza che percepisce e ne è affetta, ma nei confronti del corrispondente contrario: contingenza quindi e relatività oggettive;

*d)* i due elementi, in cui si è sdoppiata l'esperienza, debbono essere di tal sorta da andar partecipi di un'unica realtà profonda, la quale, unitamente all'unico termine da cui son designati, consenta sia di ravvicinarli e confonderli, sia di trasformare la divergenza della loro opposizione in un semplice proseguimento di

…….....

-262-

parti alle cui radici starebbe la negazione stessa eretta a realtà antecedente;

*e)* da ultimo, la duplicità del reale esige che nella coscienza possano darsi due differenti attitudini, ognuna delle quali congruente con ciascuno dei due termini; giacché, se la percezione è una scelta,vale a dire se ci si rappresenta soltanto quel che ha in sé la capacità di incontrarsi e di suscitare interesse, e se non può darsi negazione se non in presenza di dualità, il termine negativo attesta sì di uno sdoppiamento del reale, ma comprova pure la presenza di una polarità psichica, senza la quale non avremmo colto il reale nella sua duplicità e quindi non saremmo passati all'ipostatizzazione del suo negativo.

Una volta accettata la teoria della negazione e dimostratone l'indirizzo tutto pratico e relativo agli interessi vitali dell'individuo, non resta che vedere se anche su di un piano universale, anche là dove in modo particolare l'intelletto crede di aver assunto un abito puramente teoretico, la presenza di un termine negativo non consenta di applicare la proposizione e le sue conseguenze come criterio metodico. Di qui il compito, impostosi da Bergson, di ricercare se nella posizione di una teoria qualunque della conoscenza, vale a dire nel tentativo della coscienza di stabilire da un punto di vista speculativo i modi del rapporto fra sé e una presunta realtà e di fissare le condizioni di una maggiore o minor certezza di adeguamento in termini di rappresentazione, non entri come componente una nozione di ordine «negativo».

Quando lo spirito a contatto con le cose crede di ritrovarvi se stesso con le proprie leggi e le proprie forme, quando sente porsi un accordo fra quello che è il suo modo di concepire e di modificarsi e quello che può essere lo svolgimento, l'assetto e il rapporto delle cose, e quando dalla concordanza, stabilita in tal modo fra soggetto e oggetto, nasce in lui il senso del riposo che è soddisfazione, allora lo spirito sa di conoscere, sia che tutto ciò si riduca a un semplice suo modo di vedere, sia che abbia oggettivamente colto il reale. Ora, tanto per un relativismo gnoseologico, quanto per un realismo, il ritrovamento, l'accordo e la soddisfazione sono compresi sotto l'unica denominazione di «ordine», sì che potrebbe

……

-263-

dirsi esservi coincidenza fra una teoria del conoscere e la definizione che essa dà dell'ordine. La ricerca dell'ordine e della sua natura non va mai separata dal bisogno intrinseco alla coscienza di unità, di racchiudere cioè sotto un'unica visione, sotto un'unica definizione e formula il complesso

indefinito delle qualità: onde l'ordine, fissato il quale si è risolta la questione gnoseologica, non può essere che uno solo e deve da solo abbracciare l'universo.

Conseguentemente la facoltà cosciente, per cui fra noi e il mondo si stabilisce una concordanza, dev'essere anch'essa unica, sufficiente a se stessa e al suo compito, se è vero che conoscere significa ricostituire e se la ricostituzione non differisce dall'ordine, se non come una formula si differenzia dalla sua applicazione. Ma se l'esigenza unitaria non mi consente di riferire ad alcunché d'altro, che sia oggettivo, la contingenza dell'ordine e se quest'ultima non la possiamo riportare alla coscienza, la contingenza dell'ordine, ritenuto unico, verrà spiegata col porlo in rapporto di possibile sostituzione con la sua negazione, con «l'assenza di se stesso», cioè in rapporto con uno stato di cose «in cui non vi sarebbe affatto ordine». In ogni dottrina, dunque, da parte della quale si pretenda di ricostituire sotto un sol punto di vista la complessità del reale, entra di necessità la nozione di una negazione della formula stessa ritenuta risolutiva: che se chiamiamo ordine tale formula, la sua negazione non può essere che una parola, che riprendendo i medesimi suoni di quel che vuol negare, soddisfa al suo ufficio aggiungendo a tali nomi un prefisso privativo. Il «disordine» è un termine generale che si contrappone all'altro, pure generale di «ordine»: su tutt' e due e attraverso la varia specificazione di entrambi, si sono dovute necessariamente - secondo Bergson - fondare le singole teorie del conoscere, tanto quelle del pensiero antico che quelle del moderno.

In tal modo siamo stati condotti là dove si voleva giungere a ritrovare una negazione nella sfera dell'universale teorico, cosicché possiamo applicare la proposizione, già vista, e le sue conseguenze. Il «disordine» è un negativo, ma conserva o sembra serbare tutte le prerogative di una realtà, se non altro virtuale, celando tuttavia nel suo profondo qualcosa che è compito della

……



indagine critica svelare, con la dimostrazione da un lato di un'attitudine cosciente, orientata alla prassi, posta alle sue radici, dall'altro della necessità di una particolare condizione del reale, senza cui mai avrebbe potuto uscire alla luce appunto nella veste di termine negativo. Ma come la ricerca di un contenuto dell'idea di disordine era stata imposta dalla definizione particolare dell'idea di ordine, come quindi di pieno diritto era entrato il disordine nella concezione di ordine, caratteristica delle gnoseologie unitarie, così anche qui non si può rifiutare il termine, non lo si può bandire, perché non ci si vuol privare di un potente ausilio logico, capace di «opponere auricolam» al dualismo gnoseologico, sotteso da una polarità metafisica; una differenza tuttavia sussiste ed è che il diritto delle prime era di tipo costruttivo, mentre questo è di tipo distruttivo, e che, mentre per le prime si trattava di coonestarlo e di riempirne quindi la capienza di una realtà, sia pure virtuale o intellettiva, a Bergson si impone di svuotarla di ogni contenuto teorico e di abbassarlo al ruolo di indizio di un atteggiamento con certezza determinabile della coscienza dinanzi a un oggetto, che offre materiale sufficiente per lasciarla procedere alla propria negazione.

Ora, il pensatore francese non si limita a muovere l'attacco all'idea di disordine, facendone un idolum vocis, l'espressione più di uno stato affettivo che di una entità reale o intellettiva, e svuotando di contenuto i problemi da essa sollevati, ma ritiene che la presenza di un termine di tal genere nel linguaggio sia sufficiente al passaggio del complesso conoscente-conosciuto sotto la giurisdizione della proposizione generale e delle sue deduzioni. In altre parole il disordine è un dato, che in virtù della sua natura negativa deve andar partecipe delle condizioni consenziente l'atto della negazione. Perciò l'immagine di una incoerenza, intesa come assenza di ordine, perde ogni dignità di realtà, al tempo stesso però che proietta da sé la testimonianza di due ordini distinti e diversi, che potrebbero essere dati entrambi nell'esperienza e la cui contingenza, implicita in entrambi, è da giustificarsi non con la sovrapposizione a un disordine primitivo, ma con la reciproca sostituzione, determinante una oscillazione continua della coscienza dall'uno all'altro.

Le condizioni tuttavia, che si sovraordinano all'esperienza, e i

……

-265-

modi da cui i due ordini sono caratterizzati, giustificano quell'operazione, di tipo eminentemente intellettuale, per cui l'opposizione di natura vien risolta in una differenza di grado e alla complanarità dei distinti si sostituisce la gerarchia del subordinato e del sovrapposto. Il fatto che la rappresentazione di entrambi debba aver come unico centro la spiritualità in genere e l'osservazione che l'orientamento di questa, più direttamente teso all'apprensione di entrambi, vale a dire la coscienza, conosce per agire, aggiunti a ciò che non solo i due termini, essendo l'uno inverso dell'altro, fondano la loro diversificazione meno sulla natura che sul valore, ma che inoltre, restringendosi costantemente l'orizzonte del conosciuto a poche determinazioni e manifestazioni di entrambi, si rende lecito un unico sistema di generalizzazione, condotto sui dati del primo e del secondo ordine, originano una confusione fra l'uno e l'altro, sì che il problema della conoscenza si dispone secondo un indirizzo unificato e unitario, in cui la generalità delle leggi, vale a dire lo schema multiforme e vario, sotteso dalla formula generica del rapporto di determinazione necessaria fra causa ed effetto, attrae nell'orbita del proprio metodo esplicativo la generalità dei generi, ossia l'ordinamento intellettivo, sotteso tuttavia questa volta da una corrente intollerante sia della causa efficiente che della causa finale, o viceversa. D'altra parte, se l'esistenza di un negativo dell'ordine può rinvenire una esplicazione soltanto in una polarità reale di quel che viene negato, dalla compresenza di un duplice ordine nell'oggetto è lecito dedurre sia una dualità psichica sia un duplice atto del conoscere, la prima dal momento che l'ordine non è che coincidenza dello spirito con le cose, ossia il ritrovamento dello spirito da parte di se stesso nelle cose, il secondo se è vero che la conoscenza percettiva e concettuale è indotta dalle proprie leggi a misconoscere la dualità e a sostituire l'alterna vicenda con una inconcepibile imposizione del coerente al disordinato. Un criterio del procedimento logico, normativo delle operazioni coscienti, conduce alla stessa meta che si era attinta con l'indagine introflessa: il principio generale della dualità è ancora una volta affermato nelle sfere della metafisica, della gnoseologia, della psicologia.

Ma questa del dualismo è una nota distintiva di un orientamento,

……

-266-

un segno connaturale e conforme ad un carattere, più che la conquista di una indagine teoretica. Alle sue radici è dato rinvenire il contrasto fra una natura condotta alla logica e al ragionamento, e la stanca sfiducia nei poteri dell'intelligenza; un'esigenza di avvilire e di svalutare la natura, relegandola al termine estremo di un'infinita progressione e di vederla a un tempo agire al sommo di questa scala in discesa; la discordia di quelle premesse, che coglie e fonda in un lampo di rivelazione intuita, con quelle cui è mosso dallo svolgimento discorsivo; l'opposizione della veduta immanentistica, che si insinua tenace nel pensiero contemporaneo e che egli stesso in definitiva non sa rigettare, alla trascendenza, verso la quale lo trascina un desiderio estetizzante di contemplazione. Tutte queste predisposizioni possono spiegare perché mai, ad esempio, sin dagli inizi si affidi alla soluzione del problema psicologico il compito di dimostrare la possibilità di attingere l'assoluto e la polarità di due enti l'uno insofferente dell'altro sebbene entrambi partecipi di una identica natura, mentre poi si rimanda alla sistemazione ultimata l'opportunità di offrire i presupposti atti a giustificare la soluzione stessa. Da esse vien giustificata la presa di posizione contro il positivismo, del quale non si vuol corrodere la fiducia nella cosiddetta scienza, ma soltanto dimostrare infondate e fontane di errori la distinzione puramente formale e l'identificazione sostanzialmente concreta, nei fini e nel metodo, di scienza e filosofia.

Ancora il principio della dualità gnoseologica, che il dualismo metafisico impone, si erige qui a criterio di giudizio, come da altra parte interviene nella valutazione degli indirizzi, alla cui base sta una gnoseologia unitaria. La pretesa unità del conoscere consiste nel ritenere che tutto il reale sia un intelligibile e costituisca il campo di contemplazione dell'intendimento, che potrà sempre riscontrarvi una concordanza e un'adesione, vale a dire sarà sempre in grado di rinvenirvi il proprio ordine geometrico: ma l'unità e l'unicità del potere gnoseologico presuppongono l'ipotesi dell'unità della natura, sicché la fondazione dell'oggettività della conoscenza, cioè della sua universalità e necessità, si lascia preceder con maggiore o minor coscienza, da una interpretazione unitaria della metafisica.

……

-267-

Perciò Bergson crede di poter trovare al di sotto sia della distinzione puramente gerarchica di filosofia e scienza del positivismo, sia del dio aristotelico, intelligibile degli intelligibili, sia della Materia metafisica, sia dell'idealismo platonico, sia dell'idealismo kantiano, un identico movente, nato dalla medesima presupposizione di risolvere il problema del conoscere da un sol punto di vista, e ritiene di poter fare di questo la ragione prima della sfiducia, da cui è colto il pensiero, nella dignità dei propri poteri di cognizione, la sorgente di ogni attitudine scettica.

La fondazione pragmatica della teoria del conoscere, accompagnata al senso intimo del limite, per cui il porsi dell'individuo coincide con l'affermarsi del tutto, lo conduce a una distinzione fra coscienza ed oggetto di coscienza, distinzione, che in grazia dell'apporto intuitivo della durata, in quanto realizzazione concreta del tempo e della esplicazione spiritualistica dell'atto psichico del ricordare, trapassa alla contrapposizione di spirito e materia. Ma il condizionamento, imposto al dato gnoseologico dell'orientamento generale della coscienza alla prassi, se da un lato conduce ad una relatività della coscienza di fronte alle due entità «noumeniche», limita dall'altro l'inadeguatezza ad una sfera e consente esistenza a un'altra facoltà cognitiva, che sia aderenza e coincidenza col reale. Quando poi, in un secondo tempo, si voglia giustificare e definire la sfera del cosciente nel campo dello spirituale, si deve in certo modo far ricorso alla facoltà extra-intellettiva e ci si vede via via condotti ad una distinzione nell'ambito stesso dello psichico. Che se poi ancora, impostisi di attribuire una dignità teoretica, sottesa dalla funzionalità pragmatica, all'intendimento e di determinare la posizione del potere intuitivo in rapporto alla materia, ci si offre la differenziazione dell'inerte al vitale, che non è se non il contrapposto del determinato all'indeterminabile, del geometrico-logico-distinto alla durata aconcettuale.

Materia e spirito, coscienza e psiche, inorganico e organizzato sono distinti che traggono fondamento dal criterio di opporre la conoscenza per istinto, per percezione, per concetto, alla conoscenza per intuizione. Il dualismo gnoseologico impronta la costante polarità. L'atto del percepire e di concepire sono, se si vuole, la sintesi,

……

-268-

il compromesso di un duplice moto che dal di fuori, dalle cose, tende a modificare il soggetto e che dal soggetto si riconduce alle cose per condizionarne la cognizione secondo lo spazio e i rapporti reciproci. Kant si fermò e si limitò a quest'ultimo, facendone la base di tutta la sua interpretazione: ma quando li si prenda entrambi nella medesima considerazione, ci si dovrà assoggettare a una valutazione relativistica, che postula un superamento in se stessa, se ricondotta a una parte del tutto, e in rapporto ad alcunché d'altro, se comparata al suo fondamento pragmatico.

Concludendo, i problemi che Bergson incontra via via che procede nella costruzione della sua teoria del conoscere, sono da ricondursi al tentativo di interpretare realisticamente l'universo psicofisico, secondo un realismo tuttavia che da un lato non vada a parare nelle sabbie mobili di un

dualismo, fondato sull'eterogeneità degli elementi costitutivi, e dall'altro salvaguardi alcune esigenze del senso comune, quali la distinzione fra spirito e materia, l'autonomia reciproca, la possibilità di una conoscenza, vale a dire dell'apprensione del vero. Il materialismo e l'idealismo, a lui contemporanei, nelle loro diverse forme, ricercano nell'interpretazione monistica il superamento dell'opposizione, che appare insufficiente a fondare una qualunque possibilità di reciproca azione fra lo spirituale e il materiale, sia di concezione e di inquadramento del secondo nel primo, sia di modificazione e di azione concreta di quello su questo. Ma la sua posizione, in quanto mossa dalla necessità di ridar certezza al senso comune e di riallacciare la filosofia alla consueta interpretazione della realtà spirituale, non può non condurre a una dualità: nondimeno, siccome è indotto a tener calcolo delle difficoltà che in sede teorica il dualismo solleva, lo attenua in una polarità non di enti eterogenei, ma di valori, in una distinzione matematica di segno, cioè di funzione. Sotto questo punto di vista, il pensiero di Bergson può considerarsi come la sintesi fra il dualismo volgare e il monismo filosofico, l'uno e l'altro insostenibili, il primo nei confronti dell'indagine critica, l'altro nei confronti dell'immediata fede che guida la comune azione. Per tal modo gli si impone anzitutto l'investigazione del rapporto fra corpo e coscienza, problema di natura prettamente psicologica. E così il

……

-269-

processo discorsivo non abbandonerà più la psicologia, ma le si intreccerà e vi si confonderà.

Immersa in una tale atmosfera, la teoria del conoscere, cui è riserbata come conquista recente la priorità, è costretta ad orientarsi in un duplice senso, richiedendosi ad essa in primo luogo la definizione di un atteggiamento soggettivo, che attinga, senza adeguarla, una realtà trascendente la coscienza, poi l'argomento di una capacità, connaturata allo spirituale, di cogliere il tutto secondo certezza. Il presupposto dell'elaborazione pragmatica del dato gnoseologico, conduce a una considerazione del rapporto corpo-coscienza, che, preservandosi dall'unicità, si riporta all'uniformità funzionale, costituendo la loro distinzione meno una differenza di natura che un passaggio per gradi. D'altra parte, se la conoscenza, ricondotta ai dati superficiali, di immediato contatto della coscienza con le cose, è condizionata da un movente pratico di azione, si fa della coscienza un complesso di funzioni, nate da una abitudine alla prassi contingente, funzioni che, qualora siano applicate all'indagine speculativa, non possono non trascinare seco sul nuovo piano la finalità dell'utile che già sovrastava alla loro genesi. Di qui deriva una relatività del dato cognitivo, o percettivo o concettuale, relatività che potrà attenuarsi o addirittura sopprimersi in seguito a una determinata valutazione metafisica dell'intendimento, la quale da Bergson viene introdotta come problema della genesi dell'intelligenza, ma che tuttavia non verrà meno alle prerogative attribuitele, quando la si consideri alle sue fonti e libera da qualsiasi interesse di sistematizzazione.

Di qui ancora deriva una delimitazione ben precisa della conoscenza, che può sottoporsi al criterio metodico dell'orientamento all'azione, anzi una sua restrizione agli atti che appaion dotati della qualità di coscienti, cosicché conoscenza e coscienza vengono ancora a coincidere sotto la premessa comune di una condizionalità funzionale. Ma questa restrizione, che pretende di fuoruscire dai limiti con l'imposizione di una questione genetica, che applicata ad una funzione, la intellettiva, viene a coinvolgere l'intera coscienza di cui l'intendimento non è se non un aspetto, anche se il più caratteristico e distintivo, è sinonimo di superamento, non appena

.....

-270-

alla presupposizione, che fa dell'azione la condizione della conoscenza, si sostituisca l'ipotesi di un conoscere alieno da alcuna finalità di utile, da alcun vincolo con gli interessi vitali. La verifica di una tale ipotesi comporta da un lato la sconfessione dell'identità di spirituale e cosciente, già sottesa

al problema della genesi dell'intelligenza, dall'altro una nuova nozione dello spirituale e della facoltà ad esso inerente di autocogliersi. Sotto di essa si cela tutta la premessa, di natura psicologica, che mai viene meno a Bergson, che lo spirito sia il principio animatore e primigenio della realtà e che la cognizione dello psichico non solo si identifichi con la comprensione dell'universale, ma trascenda quelle forme gnoseologiche coscienti, allo stesso modo che la coscienza sta allo spirito come la parte al tutto.
Se l'indagine sull'atto della percezione costituisce il fondamento della gnoseologia di Bergson, come quello che stabilisce il nuovo rapporto fra coscienza e corpo e chiarisce i termini della polarità di materia e spirito lasciandosi quindi sottendere dall'interpretazione pragmatica, la polarità gnoseologica tramezza fra il dualismo psichico e il dualismo metafisico in una oscillazione tale che ben difficilmente potrebbero tracciarsi i confini fra l'uno e i restanti. È suo merito tuttavia apportare la nuova proposizione che la sostenibilità di un dualismo cosmico postula l'accettazione di una polarità psicologica e gnoseologica. Questo dualismo insito nel conoscere si impronta alla fondazione pragmatica della teoria della conoscenza e alle conseguenti e contrapposizione della speculazione pura all'apprensione sensoriale intellettiva delle cose in vista della pratica utilizzazione, e eteronimia del fatto cognitivo cosciente.

## CAPITOLO V

## L'INTUIZIONE

Se si vuole penetrare nel significato della cognizione intuitiva, occorre premettere due dei criteri sottesi alla filosofia di Bergson, l'uno dei quali costituisce la valutazione del fatto gnoseologico, in quanto relazionalità necessitata, mentre il secondo implica una congettura, che, in fondo, non è se non un atto di fiducia nelle attitudini soggettive. Una volta contrapposto il conoscere puro, ossia disinteressato e definibile unicamente in se stesso, al conoscere subordinato alle esigenze vitali della coscienza in cui si verifica, si dispone di elementi sufficienti a riscontrare la differenziazione tra fondazione autonoma e fondazione eteronoma della teoria del conoscere in questo, che, pur andando l'una e l'altra partecipi della medesima nozione di atto cognitivo, come rapporto, la prima non è in grado di giustificare né se stessa né le diverse concezioni che le si sovraordinano. L'attribuire alla coscienza, atteggiata al conoscere, l'esclusiva funzione di contemplare, non solo costringe a fare dei suoi stati un qualcosa di giustapposto al reale oggettivo, un inutile duplicato, ma significa soprattutto, chiusi come si è nella propria soggettività, o precludersi ogni mezzo per dimostrare la qualità di doppio alla sensazione, ad esempio, vale a dire per attribuire esistenza all'oggetto, quando si faccia professione di realismo, ovvero rendere inintelligibile la riduzione del noumeno a fenomeno, quando si attenui il realismo in un idealismo trascendentale. Al contrario, sottendere ai diversi dati della conoscenza il principio dell'azione,

……

-271-

come orientamento fondamentale, vuol dire non già affermare pregiudiziale lo stato di rapporto al fatto di conoscere, ma presupporre la contrapposizione alla coscienza di un oggetto, che è tale meno nei riguardi delle operazioni soggettive che in se stesso.

Donde deriva una premessa realistica, che si ingrossa e si arricchisce, rispetto al possibile giudizio di confronto, di una relazionalità tale, che la fondazione pragmatica della conoscenza appare accompagnarsi a un modo di realismo gnoseologico. In secondo luogo, dal momento che questo trae come conseguenza immediata una insoddisfazione, che gli deriva dal fatto di dover rinunciare ad apprendere la natura della realtà extra-cosciente di cui è in grado di affermare l'esistenza, non restano se non due diverse soluzioni: l'una, già tentata, si sforza di attingere l'inconoscibile per un cammino che si distacca dalla sfera del teorico; l'altra sarebbe quella di ricercare la possibilità di liberarsi dal condizionamento che l'esigenza della prassi impone alla coscienza applicata al suo oggetto e di conseguenza di appellarsi a un secondo genere di relazionalità gnoseologica, che mutuerebbe la propria giustificazione dalla polarità, richiesta dal pragmatismo dei dati coscienti, e la propria validità da un'adesione immediata e disinteressata in essa implicita. Infatti per quanto lo stare a sé dell'oggetto per la definizione data della realtà materiale dia luogo a una opposizione di valori più che a una distinzione di sostanze e per quanto proprio a tale polarità si riconduca una rivendicazione di dignità dei dati intellettivi, nondimeno la relatività gnoseologica continuerebbe, dato appunto lo sdoppiamento immanente alla realtà, a permanere retaggio della coscienza discorsiva, se non le si affiancasse qualcosa, ancora intrinseco alla spiritualità, che di essa costituisce a un tempo la limitazione e l'ausilio. Quello di Bergson è dapprima un realismo gnoseologico, che al fine di non scivolare nell'assoluta relatività deve tendere

a trasformarsi in un realismo metafisico, il che non è dato se non alla condizione di sottostare alla legge comune alle gnoseologie realistiche, attribuendo a un modo del conoscere la facoltà di adeguare il vero.

Cogliamo qui qualcosa che, se non è un'aporia della visione di Bergson, è tuttavia, almeno, una deficienza di considerazione,

……

-273-

un'assenza di esame nella descrizione dell'attitudine conoscitiva dell'uomo. Pagine su pagine affianca Bergson per delineare la natura e il fondamento della percezione, le sue caratteristiche e il rapporto che la lega allo stato somatico; parole su parole allinea per scendere nella profondità dell'intendimento, per definirlo nel suo duplice aspetto di facoltà atta alla costruzione di strumenti artificiali e di potere capace di fissare il rapporto. Con questo il nostro filosofo fa della speculazione pura, non fa altro cioè che indagare su un oggetto e coglierne la realtà in vista di uno scopo che non ha alcun punto di contatto né con un'azione virtuale né con un'azione complicata, anche se i risultati di tutta l'operazione possono in seconda istanza incidere sul nostro modo d'agire futuro, come quelli che c'insegnano, in prima istanza, i limiti e l'uso degli strumenti di conoscenza. Questo non è tutto; infatti, a un certo momento, poiché il quadro posto a premessa, offre un numero determinato di pulsanti la cui manipolazione stabilisce il contatto con una zona della realtà, ma non riesce ad illuminare ciò che veramente questa è nella sua interezza, si va alla ricerca di un nuovo meccanismo che adempia esso a quelle funzioni cui gli organi gnoseologici finora considerati risultano inadeguati. E questo è ancora speculazione pura. Ora, val la pena di chiedersi come questi due atteggiamenti, l'uno di esame, l'altro di ricerca, l'uno di rappresentazione, l'altro di scoperta, si accordino con l'interpretazione generale data della coscienza, come concomitante di vita tesa a perpetuare la vita attraverso l'azione. Se tutto ciò che vien compiendo Bergson è atto di coscienza e se tale atto solo indirettamente si collega al fondamento pragmatico del conoscere, mentre direttamente sorge in funzione di interessi teoretici o speculativi, riesce difficile accordare questa nuova radice con quella che finora è risultata l'unica radice della coscienza atteggiata alla conoscenza, vale a dire col fondamento pragmatico. Questa osservazione sembra offrire facilmente il fianco a due obiezioni capaci di distruggerla. In primo luogo, Bergson non ha mai negato che in noi esista una conoscenza: intendendo per conoscenza la rappresentazione, cosciente o incosciente, - mi servo qui di aggettivi che il sistema accetta e suggerisce- della struttura e della realtà di oggetti che non coincidono con l'oggetto

……

-274-

rappresentante, tale operazione Bergson ha sempre ammesso esistente nella coscienza e non ha mai neanche lontanamente pensato che consistesse in sogni o fantasie o produzioni pullulanti da una cinematografia spontanea e creatrice. In secondo luogo, in lui non c'è neppure la negazione di una possibile attività speculativa: se l'istinto gli appare una macchina biologica, incarnata nell'edificio stesso dell'essere vivente che ne vive, e se tale macchina è al tempo stesso conoscenza e azione, in quanto atta a conoscere l'essere di un oggetto e, al tempo stesso, a montare uno strumento vitale e pragmatico che utilizza quell'essere a vantaggio del vivente, nell'intelligenza Bergson vede una ragnatela di rapporti in cui si «possono» incastrare a piacere le strutture di infiniti oggetti, anche di quelli che non saranno destinati ad entrare in nessuna azione né immediata né posticipata, né attuale né virtuale; perciò l'istinto regna sul noumeno dell'oggetto ma non viene ad oltrepassare il piano dell'azione, l'intelligenza non è in grado di rappresentarsi gli oggetti se non come entità di rapporto, ma varca continuamente la soglia dell'azione per portarsi nella speculazione. Ma le due obiezioni non cancellano affatto la deficienza rilevata. È vero che dovunque si parla di conoscenza e se ne

ammette la realtà, ma è altrettanto vero che sempre si dichiara la conoscenza legata all'azione come due differenti aspetti di una medesima e sola tendenza della coscienza: ci si rifiuta decisamente di scorgere nella coscienza un impulso al conoscere disinteressato; la conoscenza è un modo dell'azione e nell'unità psico-fisica dell'uomo il conoscere rientra nella sfera dell'agire come un suo aspetto, che vi appartiene con lo stesso diritto con cui vi appartiene la tensione di un muscolo o lo scatto di un centro nervoso. D'altra parte, è vero che Bergson ammette una funzione speculativa dell'intendimento e di conseguenza del linguaggio, ma questo non ha nulla che fare con l'assenza di cui sopra, perché la possibilità che un potere gnoseologico ha di agire in un certo modo non ha nulla che fare con l'applicazione pratica di esso: che l'intelligenza per la sua struttura pragmatica possa esser tale da comportarsi anche disinteressatamente, come in un mondo in cui sia permesso alla vita di sognare o di darsi al bel tempo, non significa affatto che essa debba agire in modo tale o

……

-275-

sia mossa a comportarsi disinteressatamente. Insomma, ciò che mi pare non completamente giustificato è non solo il carattere speculativo dell'intera opera bergsoniana, ma la ricerca stessa di un potere gnoseologico che sistemi l'uomo oltre la sfera di conoscenza che gli è assegnata. Perché si potesse accettare ciò, si dovrebbe trovare l'accenno a un impulso al conoscere e al contemplare presente nella coscienza, si dovrebbe trovare dichiarato da qualche parte che la vita, di cui la coscienza è la manifestazione principale, accoglie in sé non solo il bisogno di mantenersi, bisogno che si traduce alla superficie nell'azione e in profondo nelle tre facoltà della percezione dell'istinto e dell'intendimento, ma anche una tendenza alla contemplazione, cioè alla sosta, al ripiegamento, alla considerazione di se stessa. Ma una dichiarazione così esplicita, non compare. Bisogna ammettere che c'è un punto in cui sembra di scorgere un'ammissione di tal fatta: quando la coscienza individuale viene paragonata ad un cono la cui punta incide e penetra nel reale, si parla non solo di un movimento che dal passato sempre più sparpagliato e vagante tende a premere sull'istante presente per concentrarvi l'unità dell'esperienza utile ed utilizzabile, ma anche di un moto inverso, di una tendenza al distacco dalla vita per risalire nella dispersione dei ricordi frazionati e indifferenti. Ma al fianco c'è la condanna di questa inversione, che vien descritta come una negazione della vita e un distacco dal reale, non già come un impulso teoretico e speculativo anche se disinteressato. Resta, secondo me, ingiustificata non tanto la tendenza a una introspezione e a una sistemazione della coscienza, quanto la premessa necessaria all'introduzione a lato dell'intendimento di una ulteriore facoltà gnoseologica. Infatti il criterio che si assume di distaccarsi dalla condizionalità pragmatica e l'appello a un nuovo tipo di relazione di conoscenza, comunque si pongano e si articolino e a qualunque antecedente si appellino, altro non sono che la risposta data all'eterna richiesta di conoscere tutto e tutto il vero e, date le premesse, in altro non si possono tradurre che in un nuovo atto di conoscere.

La definizione pragmatica della conoscenza per percezione e per intelligenza tende per sua natura a un soggettivismo, il quale

……

-276-

a sua volta impone il proprio superamento nell'appello a una superiore facoltà, così come il guardare all'universo come alla divergenza di due enti, mentre consente la fiducia nei risultati del processo intellettivo nei confronti di uno degli aspetti, ne conferma per esclusione l'insufficienza rispetto all'altro ed esige insieme la collaborazione di un'ulteriore potestà del conoscere. Allora sia l'orientamento della coscienza all'azione, sia la polarità ontologica immanente stanno alle fonti dell'intuizione: invero, se l'oggetto diverge nei due differenti aspetti, l'uno quello della materia, in cui si tende come al proprio limite alla giustapposizione e alla ripetizione omogenea, vale a dire alla

spazialità, dove il fatto è riversibile, misurabile, distinto e molteplice, l'altro, quello dello spirito, in cui è attuale la pura durata, sottraentesi alle categorie dell'uno e del molteplice, aliena dalla legge e dalla misura, assoluta irriversibilità ed eterogeneità completa, e se per la sua funzionalità pragmatica l'intendimento cosciente vive in un'atmosfera satura di spazialità, l'intelligenza sarà in grado di conoscere, cioè di fare esperienza –perché conoscenza significa in primo luogo esperienza- del primo dei due aspetti del reale appunto in grazia del condizionamento impostole dal suo tendere all'azione, in uno dei suoi modi, ma rivelerà l'incapacità che è innata ad aderire a ciò che si sottrae alle leggi dello spazio. Qui non può che subentrare un modo di esperienza, che attinge immediatamente la durata, senza tradurla in alcun simbolo né concettuale né verbale, come quella che sussiste al di là dei confini della coscienza in una totale indipendenza dalle esigenze della prassi.

Chi vuol fare del pensatore francese il portavoce di un nuovo romanticismo scorge forse nell'intuizione vincoli sotterranei con l'intuito intellettuale degli immediati post-kantiani: ma, concesso che le risonanze non mancano o per l'intimità dell'atto o anche per la sua creatività, come armonizzare ciò che là conduce a un unitario indistinto con quel che qui coincide con un distinto in una cosmologia fondamentalmente polarizzata? Attraverso una perenne discordia di distinti si fanno per Bergson le cose e la vita, di modo che, una volta dichiarata l'intuizione conoscitrice della vita, non resta alla sua esigenza di realismo che coonestare la dignità dell'intelletto,

……

-277-

apportando una correzione al primitivo relativismo gnoseologico. La polarità di essere si rifrange allora nella polarità di conoscere, potendosi anche parlare di compensazioni e collaborazioni. L'intimità potrebbe pure richiamare l'in-te-ipsum-redi agostiniano, ma l'innegabile immanentismo da un lato, se non altro iniziale, dall'altro la rigida contrapposizione di intuito ad intelligibile, la svuotano di qualsiasi luminosità condizionante la cognizione. Infine l'ineffabilità dell'intuizione, quale appare nell'*Evolution*, ha in sé presupposti mistici, che potranno ricevere ulteriore sviluppo, ma, quantunque ciò che essa appercepisce sia qualcosa che trascende l'Unità e la Molteplicità a un tempo, nondimeno non potrà mai venir definita come l'atto supremo del conoscere, non solo per la sua estrema naturalità, ma anche per la sua inadeguatezza all'essere in tutta completezza. Siamo dinanzi a una nuova nozione di intuito, cui sono sottesi presupposti sulla natura nostra e delle cose.

In verità, si disse altrove che difficilmente potrebbesi sceverare quel che in Bergson è psicologia da ciò che concerne una teoria del conoscere e dalla parte più specificatamente metafisica. Non si può seguire passo passo il cammino battuto per arrivare a questa senza rifarsi come a premesse ineliminabili, ai principi che già sono stati posti come comprensivi di tutto un pensiero psicologico e che hanno costituito la rigida conseguenza del punto di vista da cui si riguarda la relazione fra coscienza ed oggetto. Ma né gli uni né l'altra possono venir illuminati, da chi non assuma a fondamentale una proposizione che, rispetto alle definizioni dei modi del conoscere, appare nulla più che una ipotesi, mentre, ricondotta alle estreme soluzioni, si dimostra essere il solo vero, cui le altre scoperte fanno corona e di cui sono conseguenza: essere la nostra soggettività qualcosa di trascendente il pensiero, qualcosa che non può essere pensato, appunto perché il pensiero ne fa parte e che quindi non può venir abbracciato da esso, come il tutto non può venir compreso dalla parte. Trascendendo la spiritualità il pensiero, non costituisce un intelligibile, né può essere oggetto se non di sentimento, di immediata apprensione irriflessa.

Di qui si impone il distacco da tutta una tradizione intellettualistica, il cui inizio coincide con una definizione dell'esistenza,

……

-278-

che, oltre a portare in sé i germi delle successive posizioni di immanenza, riduce la spiritualità ad assoluta razionalità, facendo della riflessione autocosciente la norma e il principio di ogni metodologia. A questa formula fa capo, con maggiore o minor consapevolezza, la gran parte del pensiero odierno, come a quella che, mantenendo inalterata la perenne esigenza di ridurre come a limite la molteplicità ad assoluta unità, conchiude il processo dei tentativi di fare del pensiero umano una norma per tutte le cose.

Ma Bergson rovescia i termini e dall'esistenza, che si proclama nella sua coincidenza con la ragione soggettiva, trapassa all'esistenza, di cui il pensiero è una delle possibili conseguenze. La premessa dunque sta in un motivo psicologico, lontano tanto dall'esigenza ontologica insita nella formula cartesiana, quanto dalla pretesa di ridurre tutto e massime la soggettività all'uno, quasi che il senso di identità comporti come conseguenza necessaria una reale identità di struttura. Il fatto che sia l'essere a condizionare il pensiero e non il pensiero l'essere concede a Bergson di trattare l'uno di essi, in quanto intelletto, in modo aperto e indipendente da qualsiasi impaccio di origine metafisica. La teoria della conoscenza si svincola sotto un certo aspetto dalle catene dell'essere e consente un libero gioco del pensiero, in quanto metafisica: la teoria della conoscenza si svincola sotto un certo aspetto dalle catene dell'essere e consente un libero gioco del pensiero, in quanto metafisica: nell'immanentismo di ragione coincidono per subordinazione reciproca logica metafisica e psicologia, determinando il cogito una metodica e insieme una concezione dell'universalità delle cose. Ma se la funzione muta e diviene dal pensiero all'essere, la determinazione del metodo dovrà ancora adeguarsi alla definizione del soggetto, ma si renderanno entrambe complementari di una nuova definizione dell'essenza. Così la possibilità di un dualismo psicologico determina necessariamente una distinzione ontologica, mentre l'uno e l'altra aprono la via ad una cosmologia polarizzata.

Ora, una volta che si fa propria la negazione della coincidenza di esistere e di coscienza empirica, manifestantesi essenzialmente come pensiero discorsivo, una volta cioè che si rigetta la definibilità dell'una per l'altro, il complesso dei problemi deve orientarsi attraverso i seguenti punti: costituzione e dignità del pensiero, sotto l'aspetto soggettivo e nelle sue relazioni col modo di un esistere

……

-279-

che trascende la razionalità del soggetto; deduzione di una limitazione della spiritualità, ossia di un modo siffatto, dall'esserci di un pensiero, formatosi in intendimento; ricerca di un principio pel quale sia dato coordinare nel complesso di una formula il modo di esistere, che è soggettività, con la sua limitazione, che è oggettività; superamento della trascendentalità dell'intelletto attraverso l'uguaglianza dei rapporti, che viene ad essere fondata dall'applicare un identico criterio valutativo all'oggetto e al pensiero. Come si è visto, dalla fondazione pragmatica, tesa a risolvere la prima questione, si snodano via via le successive spiegazioni, sia quella riguardante il secondo punto, in quanto la pragmaticità di una conoscenza non può essere tale se non in vista della soddisfazione di uno scopo, che impone l'azione, e dell'esistenza di un punto di applicazione per l'azione stessa; sia le altre concernenti gli ultimi due problemi, che si appellano a un criterio di analogia. Ma l'immediata osservazione delle quattro proposizioni rivela la presenza di un termine comune, che, essendo fondamentale per la stessa postazione della loro problematicità, esigerebbe una dimostrazione assolutamente antecedente, poiché, data la sua natura, non tollera alcuna interferenza da nessuna delle particolari risposte. Quando inoltre si riconduca l'intera teoria della conoscenza di Bergson alla premessa metodologica della pragmaticità, si riconosce implicitamente che ad essa vengono anteposte due considerazioni, che investono la medesima questione: infatti, la definizione delle attitudini coscienti alla cognizione in funzione dell'azione, comporta già una asserzione di

limite al fatto coscienza e conseguentemente la posizione di un problema, che è relazionale della coscienza a un qualcosa d'altro di cui essa è limitante e da cui insieme è limitata, e con ciò parziale.

Se dunque il pragmatismo gnoseologico definisce non tanto la funzione, quanto la natura della coscienza, come quella che è conformazione strumentale di una entità adattantesi alle necessità dell'esistere, esso può essere in grado di porre la questione in termini di rapporto del tutto alla parte, risolvendola al tempo stesso solamente in quanto si è in grado di muovere dal tutto e non dalla parte, vale a dire per questo motivo che dei fattori costitutivi del rapporto

……

-280-

si è già a conoscenza del fondamentale. Che se infine sembra che il fare della coscienza una funzione di azione racchiuda al tempo stesso la denuncia di un relativismo e la possibilità del suo superamento, non si saprebbe affermare fino a qual punto l'adesione a questo abbia consentito l'enunciazione dell'altro, appunto in virtù di una cognizione immediata di quel modo di esistere soggettivo, il cui possesso, consentendo la formulazione delle quattro proposizioni fondamentali problematiche, conduce ad erigere un sistema e costituisce a lato del relativismo pragmatico l'altro primo principio del pensiero di Bergson.

Data quindi la sfiducia pregiudiziale nei poteri dell'intelletto discorsivo, stabilito di conseguenza un rapporto di parzialità fra coscienza intellettiva e modo di esistere spirituale, non appena si riconosca distintamente che l'intera speculazione filosofica presuppone la nozione di questo modo, la problematica della gnoseologia si arricchisce dell'introduzione di una nuova potestas, che, in quanto offre nozioni, rientra nella sfera del conoscere, ma necessita di venir osservata da un nuovo punto di vista, distinto dall'argomentare, come la coscienza si distingue dalla spiritualità, senza contrapporlesi. Si ritrovano qui i presupposti sufficienti e generici per dar vita all'intuito.

Non è opportuno qui seguire il Bergson nelle progressive precisazioni, cui volle sottoporre l'intuizione: come la correzione apportata alla relatività intellettiva sembra in diretta dipendenza dall'impulso di ridar prestigio a una delle forme conoscitive umane, alla scienza, così l'immagine dell'intuito, che si immerge oltre la massa inerte e discontinua dei dati sensoriali e dei concetti, per stringere contatto diretto con il fondo mobile e vivente dell'essere e che risalendone cristallizza l'impalpabile traccia serbatane in enti intelligibili rigidi e immutabili, appare un tentativo di interpretare la filosofia e la sua storia sotto un sol aspetto, il medesimo da cui egli guarda al mondo e a se stesso, e di ricondurre quindi ad unità l'apparente divergenza degli indirizzi. Ed esteriori e sopraggiunte sono le altre caratterizzazioni: il dato intuito è l'elemento vivificatore dei diversi sistemi, un qualcosa di semplice, un movimento di contemplazione, più che la contemplazione di un oggetto, che si snoderà

……

-281-

via via nelle successive argomentazioni logiche, che dovrà servirsi del già dato, manipolandolo e conformandolo in modo diverso, a seconda degli elementi preesistenti, ma che manifesterà la propria forza di vitalità e di verità, non nella parola o nell'immagine, bensì nel loro reciproco rapporto. Considerato in sé, questo immediato possesso presenta due differenti facce o atteggiamenti: da un lato un unico attributo positivo vi si può riconoscere, la sua vis repellendi, un impulso a negare, a rigettare, a dichiarare impossibili quelle costruzioni al cui contatto sente un soffio di morte, la morte dovuta alla codificazione e rinserramento in formule schematiche di precedenti possessi. D'altra parte, la seconda caratteristica è di indole assolutamente negativa: il dato intuito sfugge di sua natura all'espressione completa ed esatta di sé per formule o immagini o definizioni: simile a un'ombra di insensibile consistenza danza il suo ritmo preponderante sulla spiritualità del pensatore, destinato a compiere la fatica di Sisifo, di riprendersi e rifarsi, di

completarsi e complicarsi, onde dar corpo intelligibile e sensibile a ciò che di sua natura trascende il senso e l'intelletto. Altre immagini ancora ricorreranno qua e là, tutte dovute a motivazioni contingenti e tutte inutili agli effetti di una reale valutazione di quel che in Bergson è l'intuizione: perché in lui l'immediata acquisizione, che essa fornisce, non si restringe a una traccia del fondo vivente dell'essere, come potrebbe pensarsi da una sua affermazione, ma investe l'universalità delle cose, fornendo non solo una faccia, ma un punto di vista, ossia un criterio normativo di interpretazione. Si potrà sì restringere la sua funzione a quella di guida, pur che tuttavia al di sotto dell'orientamento e a pregiudiziale di esso si ritrovi la sua ragion sufficiente che è nozione dell'essenza «intera» di noi e del mondo.

Allora l'intuizione, qual è veramente in Bergson, e quale è assunta da lui nella strumentalità speculativa, rivela una positività in questo, che, se anche non suscettibile di espressione in sé e per sé, è pur valida a influenzare profondamente il procedere discorsivo dell'intelletto e a fornirgli un primo principio, indefinibile, irriferibile, ineffabile, ma pur sempre atto a compenetrare e vivificare il ragionamento. E a ciò si allude quando dell'intuizione si

……



fa l'alone soffuso, la corona digradante del raggio distinto dell'intelligenza. Ne è prova che per una tensione di intuizione, continuata, non momentanea, si adegua quel modo di esistenza soggettiva, la cui acquisizione, essendo fonte di assoluto, è la condizione inderogabile dell'orientamento di Bergson. Soltanto da essa trae spunto la distinzione di parte a tutto, che viene applicata alla coscienza individuale, allo strato superficiale dell'io, che risulta quindi sotteso da una corrente universale e al tempo stesso particolarizzata dalle singole condizioni di esistenza.

Altrove il francese ha tentato, per una via argomentativa, con una applicazione della metodica sperimentale alle questioni della psiche di dimostrare che si può parlare di un esserci di stati, che non è definibile negli unici termini della coscienza riflessa. L'argomentazione sulla memoria, come sopravvivenza di un passato nel presente non tollera di essere spiegata da una posizione materialistica, come conservazione di stati già presentatisi alla coscienza tramite il permanere di modificazioni fisiologiche delle cellule cerebrali; d'altra parte, se il criterio di esistenza va ampliato al di là della presenza simultanea o della concatenazione causale, il presentarsi frammentario dei ricordi alla coscienza e l'insufficienza della soluzione epifenomenica comporterebbero l'esistenza della totalità dell'esperienza trascorsa in una sfera di spirituale da cui il ricordo singolo affiorerebbe per concretizzazione, ogni volta che la contingenza gli offra il destro di legarsi alla corporeità di un'immagine. Questo nondimeno non oltrepassa per portata la prova di esistenza, mentre l'intuizione soltanto ci offre non la sola esistenza, ma la stessa concreta struttura di questa sfera totale dello spirito, struttura che consente di porre una relazione con le attitudini dello strato superficiale e di definire queste nella loro funzionalità pragmatica.

Si potrà allora parlare di una «surcoscienza» o principio spirituale di creazione e di vivificazione, individualizzantesi nei corpi e appuntantesi in coscienze empiriche, differenziate hic et nunc. Essa sarà da un lato l'inconscio sfondo, conservatore della intera vita di ognuno e come tale atto a particolarizzarsi nell'intero quadro della totalità dell'organico, dall'altro l'impulso motore indistinto e indifferenziato, che alle singole determinazioni imporrà

……



la propria legge specifica, la durata. Dalla coscienza riflessa, di immutabile identità logica di processi per le categorie dell'uno e del molteplice, si sale allo spessore profondo del passato conservantesi in una tela di arazionale e di qui alla corrente metafisica dello slancio creatore.

Il concetto di interruzione e di inversione – interruzione della causa coincidente con una inversione dell'effetto – di questa corrente che di sé fa a un tempo soggetto ed oggetto, deve essere spiegato con un salto dal particolare al totale sulla norma del principio analogico. Però qualunque sia la metodica dell'induzione, si procede sempre a una distinzione, che è contrapposizione di valori, dello spirituale dal materiale, donde l'esigenza realistica impone da un lato la rivalutazione dell'intendimento, dall'altro l'introduzione di una nuova attitudine del conoscere. Il conoscere per coscienza fissa l'immagine, facendone qualcosa di statico – a simiglianza della parola, simbolo e mezzo gnoseologico, che rende immobile e distinta la propria significazione – e lo statico è un passato che non è più, qualcosa che si è venuto facendo e a cui noi guardiamo così come oggi ci appare già fatto, non nel suo presente di farsi. La coscienza è retrospettiva, afferma più volte Bergson. Ora, questa cognizione che distingue e distinguendo spezza la vita e l'esistenza nel suo divenire, non può applicarsi a quel che perennemente si fa, perché condannata a proiettarlo nel passato e renderlo un fatto. Subentra allora l'intuizione, in quanto potere di conoscenza, che è volontà di conoscenza e quindi non può trovar attuazione se non nel vivere ciò alla cui cognizione aspira. Quando si voglia portare a lume di ragione il dato inafferrabile, allora dal momento che procediamo dal centro alla periferia, dobbiamo rendere passato quello che non lo è mai, o riprodurre ciò per immagine, affinché la fantasia altrui lo accetti e lo trasformi. In tal modo l'intuizione è una simpatia, che è meno "coincidenza del soggetto e dell'oggetto" che apprensione dell'essere di sé da parte di se stesso, e di cui noi andiamo partecipi appunto per la nostra esistenza dall'essere e nell'essere: simpatia appunto perché è ritorno della parte al tutto per un richiamo dell'identità, ma in cui va perduto quell'annullamento dei contrari cui potrebbe far pensare una coincidenza di soggetto

……



e di oggetto, appunto perché l'intuizione non è annullamento di intelletto, né trascendenza di coscienza, ma compensazione della parzialità loro. Il senso di compenso, che mai fa difetto all'intuito di Bergson, lo distacca dalle interpretazioni che pongono l'apprensione immediata come l'estremo grado del conoscere: in Bergson non c'è questa idea del sommo che comprende ed annulla i gradi intermedi: la polarità dei distinti proclama la complanarità delle attitudini ad apprenderli, la coesistenza dello spirito e della materia nell'universo fonda l'integrazione reciproca dei dati coscienti discorsivi e intuiti. Da ciò si giustifica l'intento di definire con assolutezza, dal punto di vista dell'oggetto, le forme distinte del conoscere.

Che, nonostante l'attribuzione al conoscere di un orientamento pragmatico, ci si sforzi di rivendicare una corrispondenza fra le immagini che vediamo raccogliersi attorno ad un'unica immagine centrale, la cui variazione sembra determinare il mutamento delle altre a lei facenti capo, e le immagini che appaiono vincolate all'unica dipendenza reciproca, questo è da collegare più con un'esigenza di realismo, che pervade tutta l'opera sua, che con la libertà consentita dalle premesse. Queste possono sotto un particolare aspetto far luogo a una teoria, che interpreti dualisticamente l'universo, ma non consentirebbero di elidere la relatività gnoseologica, senza l'intervento di un fattore ab-extra. Anzi, appunto da una delle argomentazioni, fondate su un tale fattore, procederà la soluzione del problema accennato della corrispondenza. Se il dubbio verte sulla validità della rappresentazione, perché, - si chiede Bergson – proseguire l'indagine dal dubbio, senza una precedente disamina delle condizioni inerenti al dubbio stesso? I dati, che vengono racchiusi sotto il termine comprensivo di conoscenza, debbono contenere la risposta: esistendo l'inadeguazione, conviene anzitutto ricercarne la causa e vedere se, trovatala, non sia dato liberarsi dagli elementi che, sovraggiunti, hanno modificato colla loro presenza il tono dell'assieme, in modo tale da precludere ogni soluzione. Riferirsi immediatamente al fatto gnoseologico quale si presenta normalmente già elaborato e adattato ad esigenze profondamente diverse da quelle cui fa capo, prendere le mosse da un complesso,

……
-285-

che condizioni di vita hanno imposto e condotto, vuol dire elevare di fronte a sé ostacoli ed antinomie insuperabili. Dal momento che della soggettività è origine una sovrastruttura, togliamola e vediamo se al disotto non fluisca una corrente vergine abbandonandosi alla quale ci sentiamo trascinati nel seno stesso delle cose, fondando su questo immedesimarsi della coscienza con il suo altro una certezza di corrispondenza che è la precisa determinazione di una teoria del conoscere. Vi sarebbe in altri termini una conoscenza immediata, intuitiva, un contatto diretto fra noi e il nostro oggetto, un profondo strato di realtà cosciente che si adegua a ciò in cui la coscienza è immersa. Ma quale prova noi avremmo di una cognizione siffatta? In nome di che cosa potremmo contrapporla all'altra, riflessa, onde da essa risalire alla metafisica, nella pretesa di costruire l'essere di ciò che va oltre il cosciente? L'esperienza interna soltanto può rispondere con un'acquiescenza nell'intuizione: questa solo è argomento e difesa di sé.

L'intuizione, in definitiva, ha il compito di apprendere immediatamente, per una partecipazione simpatica, uno degli aspetti del reale, quello a cui noi siamo più intimamente partecipi, quello infine che costituisce la nostra stessa natura. Tuttavia, in quanto questo reale costituisce meno un'entità che un aspetto formale, da cui altri fatti possono essere improntati e caratterizzati, l'orizzonte intuitivo si allarga oltrepassando la soggettività ed investendo anche una parte del reale extra-cosciente. Tuttavia prima di procedere e di lumeggiare queste relazioni, che si riducono a tre, intuizione-durata, intuizione-movimento, intuizione-organico, è necessario accennare in breve a un'osservazione superficiale, a cui tutto lo svolgimento dottrinale sembra condurre. Fare del linguaggio uno strumento sociale ed economico, vuol dire sottrarre all'umanità l'unico mediatore di comunicazione; ritrovarvi le medesime caratteristiche dell'intelletto o in genere della coscienza riflessa – giustapposizione, differenziazione, assoluta individualità, molteplicità ed unità- significa porlo alla medesima stregua dell'intelligibile e negargli di conseguenza una qualunque azione su quello dei distinti, su cui l'intendimento non potrà mai avere presa alcuna.

Sembrerebbe che Bergson qui voglia giustificare e proseguire

……
-286-

sotto una diversa nozione quel che già afferma il positivismo, ridursi la filosofia, almeno quella espressa ed esprimibile da individuo ad individuo, a una semplice funzione di collegamento e di sintesi suprema di quei dati scientifici, i quali, in quanto assunti da una applicazione dell'intelligenza alla materia inorganica, sono gi unici che oltre ad avere un'oggettività o adeguatezza intrinseche, tollerano la traduzione in termini verbali. Sembrerebbe ancora che il superamento dell'attitudine scientista si riduca a un'interiorizzazione della metafisica, che viene sì riconosciuta attuabile e sperimentabile, ma la cui ineffabilità la relegherebbe nella sfera dell'incomunicabile e quindi al di là di una filosofia, come scienza, almeno umana. Non appena Bergson, pur avendo stabilito la distinzione recisa fra dato intuito e dato intelligibile e pur avendo definito i confini dell'espressione linguistica, pretende di introdurre le apprensioni simpatiche dell'intuito nella sfera del linguaggio, entra - si dice – in contraddizione con se stesso, in quanto delle due l'una: o egli ritiene una possibilità di rivelazione orale di ciò con cui l'intuito simpatizza, e allora contravviene alle proprie presupposizioni; ovvero conserva ogni validità alle premesse e allora deve riconoscere inutile ogni tentativo di fare della filosofia una metafisica e di dar a conoscere l'inesprimibile, come quello che viene alterato ed ucciso dal linguaggio.

L'osservazione - se si vuole – è alquanto superficiale e parte essa stessa da premesse, che da un lato ricollegano l'intuizione di Bergson alla intuizione mistica ed ontologica del più acceso

misticismo, dall'altro non solo si ostinano a guardare al suo più come a un sistema compiuto qual è nelle ultime pagine dell'*Evolution*, che a un metodo, quale avrebbe voluto essere alle origini, ma ignorano pure certe affermazioni dello stesso pensatore, che sembrano presentire la critica e in certo modo prevenire e giustificare. Teniamo presenti tre differenti considerazioni, che qua e là si ritrovano anche ripetute e che hanno preciso riferimento con l'argomento in questione: l'immagine del sostrato luminoso di cui l'intelligenza sarebbe la solidificazione radiante, è da assumersi come una delle ultime posizioni sue, in cui si tenta l'estrema attenuazione possibile della incomunicabilità fra intuizione e coscienza discorsiva;

……

-287-

il lavoro del filosofo, paragonato a quello di un artista che fa e disfa, corregge e amplia, lima e sostituisce, sia pure senza giungere mai alla perfetta rappresentazione dell'oggetto intuito, vuole essere riferita pure a quel che egli stesso ha fatto nelle sue opere, valendo il giudizio sui diversi sistemi della storia della filosofia, pure per il suo, che a pieno diritto vi rientra; d'altra parte la naturalità e universalità umana dell'atto simpatico lasciano supporre in lui la credenza che ognuno è in grado di riempire per esperienza personale ciò che il pensatore gli presenta di discontinuo e di incompleto e di muovere da quella che nel sistema offerto è pura immagine od ombra, a ciò che è oggetto di verità e che necessariamente non può non essere unico ed identico per qualunque cognizione. Ora, con la citazione dell'attenuazione, del canone critico, della caratterizzazione dell'atto di intuizione, non si vuole giustificare il vizio, che continua a restare tale, ma soltanto dimostrare che una revisione condotta solo su questo punto pecca di superficialità e lascia nell'ombra quel che in Bergson vi è di veramente ingiustificabile rispetto alle premesse e di dogmatico rispetto alla presupposizione di ordine trascendentale.

Dalla naturalità appunto è necessario partire, per comprendere l'intuizione: questa è eminentemente penetrazione in noi stessi, conoscenza di sé al di fuori degli schemi analitici, soggetti alle esigenze di chiarezza e distinzione, possesso per simpatia del nucleo profondo, costitutivo della personalità individuale. Quivi si raccolgono gli elementi di tutta l'esperienza propria in ognuno degli istanti di vita, quivi alberga quel che comunemente chiamiamo carattere e che non è se non la manifestazione del proprio io attraverso a spontaneità creativa di atti non riducibili agli antecedenti e quindi contingenti e liberi; quivi insomma cogliamo la "forma" distintiva di quel che si contrappone alla ripetizione e alla riversibilità, che non si assoggetta ad alcuna ricostruzione dal punto di vista del principio di causalità, e che in quanto tale si ritrova dovunque il tempo faccia sentire la sua azione, dovunque ci sia uno scorrere nel tempo.

L'intuizione con ciò appare come la manifestazione di sé del temporale, come la simpatia per sé di ciò che è durata, e, vivendo

.....

-288-

noi nel tempo concreto, essendo noi stessi soggetti alla legge del procedere reale, lo strumento che è intimo a noi, appunto perché connaturale a noi per il fatto di esistere nella durata. Si descriverà con Bergson la durata come un complesso di stati confondentisi l'uno nell'altro, compenetrantisi a vicenda, sottraentisi quindi alle definitorie categorie intellettuali dell'unità e della molteplicità, senza che per questo nessuno di essi cessi di perdere la propria individualità, in un gioco di reciproche influenze, in cui l'aumentare apparente dell'uno di essi, è soltanto la partecipazione viva di altri alla sfumatura che gli è propria. Uscendo però dai limiti della saggistica psicologica, e ponendosi sotto l'angolo del tempo, la durata appare come compresenza del passato e del presente, di un presente che incessantemente si «muove», perché il tempo non può essere che mobilità, né potrebbe esserci passato né conservazione di passato, se non ci fosse stato il mezzo di creare senza

posa il passato, attraverso un ininterrotto progresso dal presente al futuro. A un tempo che sia concreto si richiede tuttavia che i suoi componenti si differenzino non tanto «spazialmente», quanto qualitativamente, che cioè il passato il presente e il futuro rappresentino non un'identità in tre istanti diversi, vale a dire che non si diversifichino secondo la distinzione relativa propria dei punti dello spazio, ma che stabiliscano la propria inconfondibilità in una eterogeneità assoluta, ossia in una differenziazione nell'essere: saranno quindi del nuovo, e il processo del tempo un balzo da nuovo a nuovo, un progredire di libertà. Che se ogni istante di tempo è qualitativamente diverso dagli altri, accogliendo per necessità discorsiva la distinzione intelligibile di istante e la conseguente nozione di rapporto, fra di essi si stabilirà una relazione di indeterminazione reciproca, di contingenza, di irriversibilità, mentre intollerabile apparirà un'applicazione alla durata del principio di identità – come quello che necessita di distinzione – e della relazione di causalità, che di tal principio rappresenta una particolare determinazione. All'immagine tradizionale del tempo raffigurato con una linea retta, conviene sostituire quella di una spirale a triplice dimensione, la cui punta avanzando viene costruendo senza sosta il solido.

La durata, questa inventività creativa, che conservando il passato

……

-289-

nel presente crea l'avvenire in una continuità di progresso unidirezionale, è semplicità indivisa in un'assoluta eterogeneità qualitativa, che dal continuo dinamico irriversibile trae la propria imprevedibilità. Le raffigurazioni simboliche, cui Bergson ricorre, non ci interessano; ma la nostra attenzione è ridestata dalla necessità di ricorrere all'immagine e alla metafora e dalla concezione che si sovraordina a tale esigenza. Ricompare la norma del criticismo gnoseologico e la trascendentalità dei modi coscienti del conoscere, trascendentalità determinata dalla morfologia spaziale, cui percezione e intelletto soggiacciono.

Dal momento che l'intendimento per la sua natura e per la sua funzione, che l'orienta al mondo dell'oggetto materiale, deve procedere per confronto, e dal momento che l'atto intellettivo del comparare fonda una propria intrinseca relazionalità, la quale a sua volta soggiace alle presupposte esigenze di distinguere e di giustapporre, la conoscenza razionale è inadeguata a tutto ciò la cui natura comporta durata e temporalità. La noumenicità kantiana ritrova la propria rinascita unitamente al proprio superamento. L'intelligenza discorsiva, infatti, atteggiata ad autocoscienza, ricrea in sé la durata concreta, privandola al tempo stesso di quello che le è essenziale, ma da essa incomprensibile: di contro alla durata anaritmetica e pur pluralistica, per la sua complessità eterogenea, sostituisce una durata numerica e molteplice, nel senso delle relative categorie concettuali, di una molteplicità che, essendo somma, cioè unità organica di addendi, i quali, pur in seno all'unità, conservano la loro individualità distinta e differenziata, va unita alle nozioni di quantità e di misura. Ora, in una pluralità di fattori distinti e inconfondibili, non è discernibile una successione, se non pel tramite di una coscienza la quale a lato della sua fondamentale organizzazione spaziale, per cui la sussistenza nel mezzo omogeneo coinciderebbe con una eterna presenza, ossia con una attualità esistenziale condizionata dalla soppressione delle attualità passate, annovera il ricordo col quale è dato conservare gli stati antecedenti e giustapporli, previa una differenziazione di prima e di poi, agli stati presenti.

Tanto la durata, sotto l'aspetto del tempo, che la durata sotto

……

-290-

l'aspetto dello spazio comprendono in sé la variazione: ma il mutamento della durata concreta è un'invenzione, un apporto di nuovo da parte di un presente, funzione di un passato che continua ad esistere come sfumatura e come reagente e sull'attuale e sul futuro; al contrario la mutazione degli

elementi giustapposti, nella concezione spaziale, non può consistere che nel venir meno di uno stato e nella sostituzione simultanea di un altro, senza che fra i due si possa porre oggettivamente quel vincolo, che solo la coscienza soggettiva può stringere. L'una dunque è successione nel cui seno non sussiste distinzione; l'altra è simultaneità, costituitasi su distinzioni e sostituzioni: qui fatti simultanei ed esteriori gli uni agli altri, privi di un legame di successione; là stati succedentisi gli uni agli altri, intolleranti di distinzione ed esteriorizzazione reciproca. L'intendimento allora opera una fusione fra la successione e la simultaneità, creando quella idea comune di durata, in virtù della quale i fenomeni spaziali mutuano dagli stati psichici la forma temporale, concedendosi alla simultaneità di mutarsi in successione e alle cose che erano esteriori, distinte, quantitative, di legarsi l'una all'altra, di continuare ad esistere anche quando son venute meno, in una parola di durare come noi. D'altra parte, lo strato superficiale cosciente, arricchitosi del criterio di divisione, di distinzione, di incompenetrabilità, desunto dalla simultaneità spaziale, lo applica alla conoscenza dell'intimo spirituale, introducendo in questa successione concreta una tale elaborazione spaziale, da fare del suo progresso eterogeneo ed indistinto una suddivisione in parti – gli stati psichici – distinte e l'una all'altra esteriori. In tal modo, se prima si poteva parlare di sviluppo e di evoluzione del mondo materiale, ora è lecito creare la nozione di stato di coscienza distinto, trattabile alla stregua di una cosa, scissa e indipendente dalle simili, munita di una propria individualità e sfumatura, non più racchiusa nell'indistinto di una catena qualitativa ma proiettata su di un mezzo omogeneo, in cui né compenetrazione né influenza reciproca son date. La concezione di durata è figlia di un compromesso fra la forma idonea al rapporto coscienza-materialità e la realtà della surcoscienza, sia perché si pretende di trattare la simultaneità

……

-291-

come una successione, rivestendo lo spazio delle caratteristiche del tempo, sia perché si tratta questo alla stessa stregua di quello, facendosi della successione concreta un progresso di simultaneità. Tale nozione è quindi un ibrido spazio-temporale, che è ricco di intima contraddizione, per la sua definibilità di simultaneità successiva o di successione simultanea, e da cui la scienza si guarda, poiché di essa conserva solo l'aspetto simultaneo, quando si applica alle cose.

Ma anche questo è dato, di rendersi ragione a un tempo del flusso spirituale e dell'organizzazione delle cose sotto il criterio di una unica formula, ma soprattutto della rigida opposizione intrinseca ai due modi di conoscere, l'uno dal punto di vista dello spazio, l'altro dal punto di vista del tempo; di modo che la facoltà, che per ragioni varie si è organizzata e conformata a un'apprensione delle cose sotto rapporti, vale a dire relazionalmente, appunto perché la condizione prima di ciò sta nel distinguere e nel giustapporre, nel procedere per elaborazione spaziale, è di sua natura negativa e inadeguata a quel che vive nel tempo ed è esso stesso tempo. Perciò la cosiddetta scienza positiva, che non è se non la genuina espressione di una tale elaborazione cognitiva, sembra tener conto [[*d*elle]] *n*elle* sue formule del tempo *t*, ma alla condizione di un qualitativamente costante e invariabile, che appunto come tale influisce sì quantitativamente nel calcolo, ma non è in grado per la sua immutabilità di operare variazioni qualitative nei fenomeni. Procedere in tal modo significa rigettare come inutile il tempo, ovvero non far considerazione della diversità essenzialmente eterogenea, che la coscienza coglie immediatamente fra due entità di differente durata. I medesimi presupposti sono validi a fondare una interpretazione deterministica dei fatti psicologici, destinata a ritrarre motivi di insufficienza dalla falsa ricostruzione, che la spiritualità ricava dall'essere assunta per intelligibili. Dunque il vincolo di compenetrazione, che lega la continuità delle fasi della durata e per cui il ritmo di scorrimento è tutt'uno con il perenne crearsi della sua realtà, l'esclusione di quanto ha attinenza con

l'estensione spaziale – la «étendue» -, l'assoluta eterogeneità accompagnante la progressiva esistenza spirituale, fanno di questa durata concreta qualcosa

……

-292-

di assolutamente trascendente gli schemi e le definizioni intellettuali, qualcosa la cui cognizione non è data né per riferimento né per rapporto né per confronto, ma per apprensione immediata e intima.

Subentra quindi l'intuizione, che sarà meno una facoltà, vale a dire un'attitudine a porsi un oggetto e a farsene una immagine, distinguendosi al tempo stesso da esso, che una identità con il suo stesso oggetto, la cui esistenza è determinante della propria intuibilità e la cui intuizione è coincidenza con l'essenza. Il fatto che alcunché è durata, è la presupposizione dell'intuizione e il fatto che l'intuizione ci dà qualcosa che dura è argomento dell'esistenza di una durata. Come l'intuizione investe la durata, così la durata pone di per sé e per propria natura l'intuizione. Questa identità intrinseca e questo reciproco conforto di argomenti è quanto si sottende alle numerose affermazioni di Bergson, che il tempo va vissuto e non pensato e che l'intuizione è meno contemplazione, cioè distacco dal contemplato, che adesione vissuta al suo oggetto. Si tralasci qui di rilevare il diallelo, che traspare e che non può risolversi se non per via dogmatica: resta pur sempre lo sfondo psicologico, onde coincidendo esso con la nostra essenza profonda, comune e differenziantesi al tempo stesso da individuo a individuo, l'intuizione è moto centripeto, affrancazione da ogni simbolo spaziale, simpatia dell'io con se stesso.

Tuttavia in una concezione che al disotto delle cose pone una fluidità creatrice, perennemente arricchentesi di sé, in quanto trascorsa, e del nuovo, deve essere riproposta la spiegazione di un dato di coscienza, il movimento, per la sua fenomenicità, che è ricostruzione da parte dell'intelletto geometrico, e per la sua reale consistenza, che è semplicità indivisibile e creativa, inafferrabile dall'intendimento riflesso. La sua finalità, costruentesi ab intra, non tesa, ma in tensione, la connessione con la coscienza, di cui appare insieme causa ed effetto, l'attinenza diretta con la questione biologica, son sufficienti a farne un assoluto, la cui acquisizione rifugge dall'argomentazione discorsiva ed esige il contatto immediato, intuitivo.

Ogni movimento, inteso come spostamento da un punto ad un

……

-293-

altro per la norma generale della teoria del conoscere, può essere colto dalla coscienza da due punti di vista diversi, sotto un duplice aspetto: di esso si ha immediata cognizione, un senso intimo, qualora io stesso compia un movimento o un'immagine rappresentativa, qualora io consideri solo il dato offertomi dai sensi. Attraverso tale conoscenza il movimento mi appare come un tutto indiviso e indivisibile: la mia mano, che si porta da un punto ad un altro, suscita nella mia coscienza un sentimento profondo, che fa di quel percorso di intervallo un fatto semplice, un atto unico ed unitario, che mi è impossibile sottoporre a frazionamento. D'altra parte, se mi rifaccio all'immagine dello spostamento, non già quale la colgo nella sensazione provocata dal gioco muscolare, ma attraverso la percezione che mi vien porta [[*dalla vista*]]*, è ancora un tutto che viene intuito, un tutto di cui non colgo né parti né punti ma solo una azione, una mobilità. Ma poiché i dati offertimi da un contatto intimo e immediato non restano nella mia spiritualità isolati allo stato puro, dovendo venir accolti nella sfera chiara e distinta della coscienza ed inquadrati nello spazio, qualcosa si sovraggiunge al dato ed attua una sintesi: l'uno è immediato, l'altra è indiretta; quello mi dà un fatto, questa mi darà una cosa, soggetta, in quanto tale, a tutte le leggi cui sottostanno le cose che poniamo nello spazio.

Se quel che ho colto come movimento è un tragitto, un passaggio da una posizione a un'altra, sotto tale passaggio la coscienza crede di scorgere un'entità, a cui sia possibile riferire il fatto del movimento. Fra i due punti, l'intendimento, infatti, vede la linea, ossia un dato che è di per sé spaziale e di conseguenza infinitamente suddivisibile. Potrò allora segnare su questa retta, che per conservarle l'attinenza alla mobilità ho denominato traiettoria, un numero indefinito di posizioni statiche, una serie innumerevole di posizioni intermedie, che segnano l'indefinito complesso di punti, la cui somma costituisce la linea spaziale congiungente l'un estremo all'altro. Il mobile allora sembrerà trapassare da un punto a un altro, mentre il suo movimento sembrerà seguire quella traiettoria, che non è se non l'irrigidimento della sua mobilità. Apparendomi poi ogni punto una tappa, suddividerò l'atto semplice del moto in [[*tale*]] *tante** tappe

……

-294-

quanti sono i punti in cui ho frazionato la linea. Poi giacché alla mia coscienza non è dato, nella suddivisione che il pensiero ha operato sullo spazio, di comportarsi, ricostruendo la linea, allo stesso modo del mobile che la percorre, ossia dal momento che si deve sostare almeno pel tempo necessario a pensarvi, su ciascuno dei punti che si son mutati in tappe di un trasferimento, e poiché ogni punto dello spazio mi appare necessariamente immobile e fisso, ricostruendo il movimento sulla traiettoria, saremo indotti ad attribuire al primo ciò che è proprio della seconda e il mobile ci sembrerà sostare in ciascuna delle tappe un infinitesimo di tempo, pari a quello necessario a pensarvi, ed assumervi in essa l'immobilità e la fissità caratteristiche del punto spaziale.

Alla conoscenza immediata del movimento, per cui lo apprendo come puro passaggio, si giustappone l'altra, ricostruita dall'intelligenza, che retrospettivamente lo interpreta come un successivo trascorrere da una immobilità a un'altra, da una sosta in un punto a una sosta nel punto susseguente, come una serie indefinita di stati di quiete succedentesi a stati di quiete la cui «somma» dovrebbe dare una mobilità. Questa operazione propria della coscienza discorsiva è ancora l'inquadramento, l'elaborazione di un dato intuito entro lo schema superficiale dello spazio. Essa falsa l'essere del movimento, poiché non coglie la differenza profonda che corre fra la tappa, elemento puramente spaziale, e il passare del mobile per la tappa, atto puramente qualitativo, e perché si sostituisce la traiettoria, ossia la traccia inesistente che si ostina a fissare a mo' di fosforescenza fra gli estremi del movimento, col tragitto che è l'atto stesso con cui il mobile agisce superando l'intervallo.

L'intervallo non è il movimento che lo supera: esprimere l'uno in funzione dell'altro vuol dire applicare le condizioni di un conoscere pragmatico a una cognizione intuitiva e come tale rappresentativa di una realtà di fatto. Quando si riconduce il movimento allo spazio, il possesso concreto di ciò che è vien di necessità confuso e trasmutato nella ricostruzione fenomenica della coscienza, cosicché se pel primo l'atto del movimento risulta un tutto semplice e indiviso, uno stato qualitativo non soggetto a misura, qui la mediazione di esso attraverso le leggi della conoscenza pragmatica

……..

-295-

ne farà una giustapposizione di soste, non il farsi di un superamento di intervallo, ma il fatto di un intervallo superato. Alle fonti della cognizione indiretta sta la medesima confusione del tempo con lo spazio, in quanto un concepimento riflesso del moto, che di per sé è tempo, vale a dire durata indivisibile, esige l'attribuzione delle proprietà e caratteristiche dello spazio, fra cui prima la indefinita suddivisibilità. Ma, quantunque la categoria spaziale e la sua espressione, che è il linguaggio, ritrovino una ragione sufficiente del loro procedere in questo, che si sovraordinano a una cognizione orientata alla prassi e all'utilizzazione dell'oggetto, e non alla contemplazione

dell'oggetto in sé, nondimeno perdono ogni validità di fronte a un atteggiamento disinteressato di pensiero, dinanzi a un'esigenza di noumenicità. Non appena dai limiti della pratica muovono alla sfera della elaborazione puramente teorica son costrette ad urtare in ostacoli insormontabili, le famose antinomie di Zenone, le quali argomentano l'inadeguazione della conoscenza discorsiva del movimento al suo oggetto.

La conclusione del secondo argomento, dato come risultato dell'applicazione di un metodo, che mira a dimostrare la realtà di un rapporto concreto fra spirito e materia, dopo averne asserita l'eterogeneità, e tendente attraverso la discussione sul movimento a fondare la nozione nuova di «extension» contrapposta alla logica dell'«étendue», non potrà mai inquadrarsi negli schemi di una intelligenza discorsiva. La distinzione, che i primi fisici moderni posero fra qualità soggettive e qualità oggettive, segna la nostra impossibilità a considerare come cose in sé alcuni dati dell'esperienza, quando siano da proiettarsi nelle forme omogenee della spazialità. Nonostante che Bergson proclami che del movimento quel che intuiamo in maniera immediata è meno il suo carattere geometrico che la sua essenza qualitativa, ossia concreta, quantunque egli si sforzi di provare la realtà del movimento, quale alla nostra sensibilità profonda giungerebbe attraverso la coscienza offertacene dal senso muscolare, pure il pensiero sembra incontrare insormontabili difficoltà a concepire e ad apprendere il movimento nella sua essenza piuttosto che nella sua ricostruzione spaziale, come mobilità – qualità - piuttosto che come traslazione- quantità. Il movimento, assieme

……

-296-

alla grandezza e alla figura, sembra essere l'aspetto della realtà materiale, che possiamo con tutta sicurezza sottoporre a misura e a calcolo, sembra garantire una possibile traduzione del fenomeno in termini matematici, sì che, riducendo l'intero universo a movimento, è lecito racchiudere la moltitudine delle sue forme in una serie di leggi, vale a dire di formule. Il metodo sperimentale, che appariva ed appare il più proficuo e il più atto alla conoscenza della natura, ha a propria base appunto questa esigenza razionale: essere il movimento una quantità omogenea, le cui variazioni rientrando nelle cosiddette leggi del movimento conducono alla comprensione e al dominio dell'universo. L'intera meccanica non può esimersi dall'attribuire al movimento il fattore quantitativo ed omogeneo, se non a rischio di dover essa stessa rinunziare alla propria esistenza e alla propria necessità nei confronti della concezione e della scoperta della materia. Quindi scienza e intelligenza vanno d'accordo nel guardare al movimento come a un semplice spostamento reciproco di parti, a una pura variazione di distanze: l'intervallo, allora, essendo un dato spaziale, rientra a pieno diritto nel numero, le cui variazioni hanno la facoltà di offrire simbolicamente la presunta realtà di una sua diminuzione o di un suo aumento; di qui il principio di inerzia, da cui si deducono tutti gli enunciati sulla costituzione universale, compreso quello fondamentale della conservazione della energia.

Il movimento quindi, in quanto puro dato qualitativo, non può venir compreso e trattato dalla riflessione, al pari delle altre qualità sensoriali, la cui eterogeneità, precludente ogni tentativo di ridurle alla misura e al calcolo, costringe l'intendimento a considerarle meri simboli di una variazione omogenea, come quelle che celano al di sotto di sé uno spostamento di parti in un mezzo omogeneo e non si adeguano a vere e proprie entità esistenti nell'oggetto. Si comprende quindi come Bergson, applicando il medesimo criterio metodico già seguito per la valutazione del tempo da parte dell'intelletto, risolva il movimento, concepito come variazione d'intervallo, dato di relatività assoluta, in un medio fra il movimento qualitativo e assoluto, in quanto mobilità, e l'eterogeneità delle qualità soggettive: termine comune a cui scienza e coscienza

……..

-297-

riconducono le une e con cui fanno coincidere l'altro. Ma se fosse dato ritrovare, come presupposto ineliminabile di una nozione siffatta, una concezione condizionante, che coincidesse appunto con la rappresentazione di spazialità estensiva del mondo materiale, cui è da riferirsi la ragione prima di una inconcepibilità di relazioni in una spiegazione dualistica, il possesso intuito di una mobilità, in quanto assoluto del movimento, dimostrando la soggettività dell'immagine relativizzata, comporterebbe l'insufficienza del concepimento che ne era condizione e ne consentirebbe un superamento, che non potrebbe essere se non l'attenuazione della dualità in semplice polarismo e l'intelligibilità di un reciproco rapporto d'azione e di conoscenza.

Con questo la trattazione del movimento e la sua erezione ad assoluto qualitativo, rivela una finalità argomentativa, tendente da un lato ad eliminare le formidabili obiezioni, che la storia del pensiero già aveva sollevato, dall'altro a contrapporre i termini della dualità gnoseologica, che qui si manifesta come distinzione fra apprensione qualitativa e ripensamento omogeneo. Il movimento, infatti, in quanto traslazione, sussiste solo alla condizione che esistano delle parti nettamente distinte, ciascuna delle quali può essere presa in sé, come unità inconfondibile con tutte le altre: se si richiede una variazione di intervallo, reale e non simbolica, affinché il movimento per la sua omogeneità e quantitatività, si assoggetti a misura e a riduzione a formula, la condizione prima dell'interpretazione relativistica del moto è la sussistenza della variazione, che a sua volta è condizionata dall'esistere dell'intervallo, che non è possibile concepire senza distinguere e giustapporre gli estremi, come parti differenziabili per distinzione ed individualità. Considerare il movimento come spostamento reciproco di luoghi, vuol dire spazializzare l'universo, facendone un complesso di elementi distinti e discontinui nell'uniformità di un mezzo omogeneo. Ora, se il movimento diviene quantità omogenea, suscettibile di misura e di confronto, e se a ciò esso può sottoporsi solo alla condizione che il campo dove si verifica sia tale, quale poi lo cogliamo attraverso la elaborazione spaziale, vale a dire molteplicità di elementi individuali e circoscritti da limiti, in cui non può esservi né confusione

……



né compenetrazione, per infirmare la validità di questo modo di conoscere, basta sottoporre a critica la concezione intellettiva del movimento e rifarsi al dato immediato che di esso ci può fornire l'intuizione. In definitiva, nella scienza in particolare e nell'indagine filosofica in generale, Bergson vuol colpire non l'atteggiamento di pura conoscenza né il processo riflessivo né i principi della pura speculazione - ché anzi egli riconosce essere stati questi «attentamente analizzati dai filosofi»,- ma il fatto che quella conoscenza e riflessione pure hanno accentrato i loro sforzi su di un termine comune, che ritennero bell'e pronto alla loro operazione, libero da scorie, dato esso stesso di riflessione, senza supporre che i modi del loro oggetto nulla hanno che fare con una contemplazione disinteressata, libera da finalità che non siano esclusivamente cognitive. Ricompare la coscienza nell'abito di supremo pilota, cui si addice di guidare e di dirigere l'azione del corpo, tesa quindi alla prassi, a prepararla, a renderla il più possibile adeguata alla contingenza.

Chi determina la visione frazionata delle cose, chi dell'universo fa una somma di parti distinte e giustapposte è il corpo, cioè la vita. La scienza, che si pone sulla via già tracciata dalla coscienza e che pretende conoscere l'intima struttura delle cose, portando al limite quello spezzettamento che per la coscienza è una necessità di vita, non un adeguamento di forme rappresentative alla realtà dell'oggetto, non fa che allontanarsene. Questo atteggiamento di conoscenza si rifrange sul moto, che nella logica dello spazio appare come qualcosa di relativo rispetto all'oggetto stesso; ma appelliamoci all'intuizione: vedremo il movimento divenir un assoluto e la materia assumere una continuità estesa, alla cui ricostruzione del resto tende anche la scienza. Le deduzioni, che Bergson trae dal principio che il movimento lungi dall'essere uno

spostamento relativo, è uno stato qualitativo, sono da un lato la rivalutazione dei cosiddetti fenomeni soggettivi o qualità secondarie, dall'altro la visione di un universo materiale, non più somma di moti frazionati e indipendenti, ma vera «continuità mobile»; entrambi i concetti tuttavia sono in funzione di una nuova posizione del problema della dualità.

……

-299-

Ora, una volta giustapposta o meglio contrapposta alla conoscenza discorsiva la seconda forma del conoscere intimo e immediato per simpatia, e una volta ammesso un contrasto di reali assoluti, di entrambi i quali è lecito parlare, in quanto dichiarati conoscibili, dell'uno come unità del molteplice in un indistinto fatto di compenetrazione, e come progressiva creatività in un tempo il cui scorrere accompagna e segna variazioni e mutamenti qualitativi non fenomenici, dall'altro come estensione continua, le cui mutazioni ancora qualitative si svolgono ancora in un tempo, nel quale tuttavia si tende alla distensione, vale a dire al ripetersi degli stati in un'ansia di determinazione reciproca che è abbandono di un passato e volontà di un presente eterno in virtù di una rigida discontinuità frazionata, che cosa resta se non fissare i termini di un possibile rapporto, stabilendone le condizioni e le finalità? Quando Bergson, discorrendo del contatto più appariscente, almeno al senso comune, crede di essere riuscito per la via dell'intuizione a introdurre nella sfera della materia la continuità di compenetrazione e l'eterogeneità dei molteplici indistinti e nella sfera dello spirito la estensività degli stati, stabilisce già quella differenziazione sull'omogeneità di un monismo e sulla diversità di una tendenza che, se pur presupposta già nella definizione dell'atto percettivo, attende la sua più completa utilizzazione dalla teorizzazione della cosmologia evoluzionistica.

Il principio della durata concreta e la nozione del movimento assoluto lasciano già intravedere una distinzione fra creatività e ripetizione, fra contingenza e determinismo, fra libertà che è nuovo e irreversibile e necessità che è ripetuto o riversibile, di modo che, nell'orientamento all'immanenza, già delineatosi, ciò che per la teoria del conoscere era effetto di una corrispondenza reale e concreta, nata non dalla presupposizione di un parallelismo, ma da premesse fondanti un contatto, non può non trasformarsi nella causa di un contrasto, che è lotta, mutandosi la cosmologia in cosmogonia, divenendo l'estensione il negativo della tensione, negativo che mutua l'attributo di essere dalla limitazione logica, ed estendendo l'entità in tensione la propria facoltà di libera indeterminazione creatrice non solo al campo dell'individuale psicologico, ma dell'universale

……

-300-

cosmico. Se finora ci si era attenuti alla pura ricostruzione ed esplicazione, ora con l'introduzione del criterio mistico di lotta, si cerca di raggiungere la sorgente dell'esserci nostro e di tutte le cose, esserci non in quanto attitudine al conoscere o all'essere conosciuti, al compenetrarsi e al distinguersi, ma come esistenzialità in atto. E poiché la lotta non può ricondursi che al piano della libertà e dal momento che questa è apparsa relativa allo specifico stato di un essere, che non tollera la ricostruzione dello spazio, vivendo nel tempo, si ritiene che l'introduzione continua della contingenza nel grigiore progressivamente estendentesi di un qualcosa che via via si gonfia di determinismo e di causalità, sia ancora da riportarsi a quell'organizzazione di stati che è causa ed effetto al tempo stesso di una continua creazione di nuovo, e si crede così di aver creato un cerchio perfetto, allacciando in coerenza esatta le deduzioni estreme alle prime premesse, perché non ci si accorge che in verità sussiste una frattura, che soltanto uno slancio mistico ha potuto riempire.

La reciproca azione e reazione si concretizzano nella vita, sì che le forme biologiche, in quanto partecipi a un tempo dell'una e dell'altra polarità, sembrerebbero assumere la funzione di terzo fattore, se non rappresentassero la vittoria della prima sulla seconda, ossia la elaborazione da parte dello spirito di determinate energie materiali che non sono destinate a scivolare lentamente sul

piano dell'eterna ripetizione, perché vengono, per dir così, assunte e investite di quell'afflato creazionistico, che solo lo spirito può dare. Alla materia vivente si cessa allora di guardare come a un semplice mezzo di cui lo spirituale si serve per mondanizzarsi, allontanandosi in tal modo dalle dottrine che fondavano la dualità sulla trascendenza, oppure come a un nuovo aspetto energetico della materia, da considerarsi e conoscersi alla stregua di tutti gli altri, elidendo così la concezione che soffocava la dualità nell'immanenza. In ciò che vive, Bergson vede il materiale ricondotto a forza alle sue sorgenti, oltre quell'inversione che ne ha fatto alcunché di distinto e di indipendente. Ma il concetto di contrasto, come superamento di una frattura, che in quanto tale richiede pur sempre l'adesione irrazionale al fatto primigenio di un infrangersi dell'unità ritorna

……

-301-

non soltanto nella definizione generica della vita e negli esempi che valgono a rievocarla all'immaginazione ma soprattutto nella spiegazione sia del suo attuarsi in uno sparpagliamento di direzioni molteplici e divergenti, sia della forma tipica da essa assunta, la cui nozione teorica, ricondotta alla primitiva aristotelica, si rende ricca delle visuali del nuovo evoluzionismo.

Ora, che l'introduzione del criterio evoluzionistico nella cognizione dell'organico sia da ricondursi esclusivamente a motivi polemici contro chi di esse si era valso per un'uniformità gnoseologica nella sfera della metodologia positiva e materialistica dei contemporanei, è opinione arrischiata e unilaterale, come quella che, rispetto alla valutazione della storia del pensiero vede nel sistema la rielaborazione e diversa utilizzazione dei concetti forniti dall'età, o che assume ad litteram certe affermazioni, già di Bergson, misconoscendone i presupposti. Ma, d'altra parte, sarebbe altrettanto corriva l'affermazione che il creazionismo progressivo e immanente della terza opera speculativa di Bergson ritrova a proprio sostrato o criterio interpretativo la nozione di tempo reale, di cui si vale l'*Essai* per un nuovo concetto della psicologia o il *Matière* per la fondazione di una polarità: fra queste e quello tramezza un elemento irriducibile, quel principio dell'«élan vital», che il fatto del procedere a salti della catena spirituale non è sufficiente a far diventare una forza di creazione, una energia differenziata, inconfondibile e indefinibile con il criterio di interpretazione meccanica dei fatti fisici. Fra la durata psicologica e la durata biologica vi è un vacuo, che Bergson sorpassa con l'erezione della psicologia a metafisica, in grazia di un attributo di universale creatività, in cui dovrebbero sfociare la libertà e l'irriversibilità, ossia in altri termini l'inintelligibilità del contenuto di coscienza. Ciò d'altra parte attesta la differenziazione, stabilita fra coscienza e surcoscienza e l'immagine analogica di quest'ultima, come di una corrente, che, investendo la materia, e agendo su di essa e subendone l'azione, riveste forme concrete e inconfondibili. Nondimeno anche se la cosmogonia immanentistica e le interpretazioni trasformistiche attendono una loro coerenza con i primi principi da un nuovo atteggiamento od orientazione, il criterio metodologico non muta, sí che la presupposizione,

……

-302-

per cui reale coincide con temporale ed essere con durata, investe e risolve il complesso delle forme vitali, dichiarandole un progresso di sviluppo – donde l'introduzione del motivo di evoluzione – e sottraendole bruscamente ad ogni tentativo di inquadramento in schemi discorsivi donde l'opposizione all'argomentazione dei contemporanei.

Di conseguenza ricondurre la concezione biologica di Bergson nell'orizzonte di un vero creazionismo non significa soltanto ritrovarvi sottese le medesime determinazioni, con cui si era tentato di caratterizzare la psiche, in quanto entità concretamente soggetta ai modi arazionali del tempo, ma vuol dire anche scoprire alle sue sorgenti un postulato gnoseologico, il medesimo appunto in virtù del quale si procede per distinti in una polarità del conoscere. Quando infatti

Bergson ci dice che teoria del conoscere e teoria biologica mutuano reciprocamente la propria consistenza, sembra accennare soltanto alla fondazione pragmatica, vale a dire al superamento della metodica critica, e alla successiva rivalutazione dell'intelligenza, condotta sulla problematica dell'intendimento nella sua genesi. Ma, qualora ci si rifaccia agli immediati antecedenti della postazione di una problematica siffatta e si veda, nel porre l'intelligenza come germe attivo nell'ambito del criterio trasformistico, la conclusione di un metodo, che il trascendentalismo gnoseologico assume meno come norma esplicativa, e in certo senso autolimitatrice, che come condizione di cui si richiedono lo studio, l'analisi e la definizione delle esigenze che la imposero, non si può non concludere che la ricerca degli argomenti, comprovanti l'impossibilità di inserire i fatti biologici nel quadro dell'intendimento, costituisce un aspetto susseguente, le cui premesse stanno nel risolvere la vita in un effetto di contrasti e nel ricollegare l'organico all'azione concreta dello spirito sulla materia. Allora se l'organico è in relazione diretta con ciò che vi è di spirituale nel cosmo, dovrà di necessità sottostare alle determinazioni di questo, sia costruendosi come durata specifica od evoluzione in un procedere perenne nel tempo assoluto, sia sottraendosi a tutti gli schemi, che Bergson chiama «preesistenti», relativamente all'organico, in quanto fatto, come quelli che impone l'esigenza esistenziale. Di qui

……..



per l'orientamento che sempre accompagna la sua dottrina gnoseologica, il polarizzarsi del fatto biologico rispetto al fatto fisico richiede l'intervento dell'intuizione.

Questa riceve dalla stessa teoria trasformistica ulteriori precisazioni, perché quell'alone confuso e indistinto, ma pur luminoso di cui fino ad ora si è parlato, diviene la sopravvivenza in noi di una parte di quella corrente creativa, non informata dall'attitudine intellettiva e una reale facoltà di dilatare i poteri cognitivi al di là dell'intendimento. Ma, tralasciando questo – che non si può interpretare con esattezza-, che cosa intenda Bergson per dilatazione e fino a qual punto sulle premesse e sugli ulteriori svolgimenti sia dato giustificare una eventuale collaborazione di intelletto e intuizione e coonestare tale concetto di allargamento con la trascendenza che sempre contraddistingue la seconda dalla prima, resta acquisito che per coincidenza di teoria gnoseologica e di teoria biologica è da intendersi l'applicazione della medesima metodica, che incontriamo nell'*Essai* a proposito della durata e nel *Matière* a proposito del movimento e che si enuncia come l'insufficienza dell'intelligenza alla vita e come necessità di un'apprensione originale e immediata, qualunque ne sia la natura e i caratteri con cui si vuole determinarla e specificarla.

Infatti allo stesso modo che, quando l'intendimento rielabora nelle proprie forme ciò che dura, è costretto ad oscillare fra le categorie dell'uno e del molteplice, mentre, quando ricostruisce il movimento, ne può fare un assoluto alla condizione di relativizzare reciprocamente i termini, vale a dire di renderli eterogenei, o, se vuol essere coerente, è costretto a proclamare nell'omogeneo un relativismo totale e di luogo e di moto, così applicandosi alla vita, ne coglie sì l'originalità, che è spiegazione nel tempo da un impulso primitivo, ma di questa fa un nome, incapace com'è di cogliere la compenetrazione reciproca dei fattori, la loro unità nella molteplicità, l'irriducibilità recisa. La sua attitudine geometrica lo conduce al meccanicismo, in cui la trasformazione, essendo variazione di posizioni deducibile dalle antecedenti e riconducibile ad esse, consente la formula: d'altra parte, costretto a riconoscere la insufficienza di una tale concezione al confronto dell'indeterminazione dell'oggetto

……..



assunto, risolve l'imprevedibilità degli stati futuri in una finalità immanente all'oggetto ed agente su di esso come impulso di tendenza a qualcosa che, esistendo formalmente, è un fatto la cui nozione

consentirebbe la previsione: imprevedibilità allora diviene sinonimo non di impotenza, cioè di oggettivamente inadeguabile, ma di ignoranza, cioè di incapacità soggettiva. Entrambe le posizioni bandiscono la libera creazione, rigettano l'indeterminazione, l'una consentendo l'enunciazione di leggi, ossia la formulazione distinta dei modi di reciproca determinazione, l'altra, nella migliore delle ipotesi, dichiarandola impossibile, ma soltanto sui dati posseduti. Facendo ciò, l'intelletto procede coerentemente a se stesso e alle sue esigenze di chiarezza e distinzione, ma smarrisce quel che è specifico dei processi di svolgimento, vale a dire il farsi, cioè il passaggio dall'uno all'altro punto del movimento qualitativo, perché muta questa, che è ancora mobilità, in una giustapposizione di stati, che vengono assunti retrospettivamente come già fatti, non nel loro presente farsi. Ora, se meccanicismo e finalismo sono costruzioni intellettuali e se, riflettendo sull'organico mediante le categorie dell'intelletto, non si può fare a meno di oscillare dall'uno all'altro, costruire una teoria della vita, che ripudi il principio di causalità senza rifugiarsi nella causa finale, significa levarsi oltre la sfera del razionale.

In altri termini, scorgere nell'evoluzione biologica una dispersione di linee creative, ciascuna delle quali è destinata a trasformarsi, sulla forza ricevuta da un impulso primitivo, informato da un determinato fattore intrinseco alla sua stessa essenza, in aspetti concreti la cui conoscenza retrospettiva può assumerli come fatti, ma il cui farsi sfugge ad ogni deduzione o finalità, come quelli che costituiscono un futuro attuatosi per l'arricchimento di un nuovo – dovuto all'impulso di creatività – insorto nel presente conservatore del passato, vuol dire fare appello, per ciò che riguarda le premesse, a un possesso immediato, che è ciò che Bergson chiama intuizione. Non importa che Bergson accenni a una somiglianza [[ si riporta qui in corsivo il passo presente nel dattiloscritto e non riportato nel testo a stampa: *della sua teoria con quella finalistica: a ciò forse è indotto dal motivo spiritualistico, da cui questa è accompagnata. Una concezione del trasformismo, che si leghi a premesse volontaristiche di tal genere, non può ritrovare nei dati dell'esperienza motivi sufficienti di argomentazione: soltanto un atto intuitivo può giustificare quello che l'orientamento critico rigetta, di fronte all'incapacità di rispondere ai suoi interrogativi circa la validità delle premesse gnoseologiche.*

*L'intuizione dunque è per Bergson conoscenza della cosa in sé, conoscenza, ossia comprensione, che le deriva dal possesso immediato o diretto del suo oggetto, o piuttosto dall'identificasi con esso, perché ciò che già si disse del rapporto, che è lecito stabilire fra intuito e durata concreta, vale pure per la sua relazione coi fatti biologici. Tre sono i suoi oggetti, o, in altri termini, i dati che essa possiede e che è in grado di offrire per l'interpretazione del reale sono tre, tutti assoluti, tutti atti a far cogliere sotto un nuovo punto di vista le cose: la durata o tempo, il movimento o mobilità, lo slancio vitale o principio spirituale mobile, plurivalente e creatore. La prima ci introduce nell'in sé dello spirito, il secondo spezza col nuovo concetto della sua assolutezza le concezioni meccanicistica e materialistica del mondo fisico, il terzo consente l'enunciazione di una polarità reciprocamente attiva.*

*Ma, a chi ben guardi, il movimento medesimo è ricostruibile secondo le determinazioni della durata, mentre la catena degli esseri viventi, se empiricamente, per l'individualità che le compete, può essere assunta in una ripetizione meccanica, nella sua totalità svolgentesi nel tempo è ancora un tutto definibile attraverso la durata: onde quest'ultima appare il verace principio motore di tutto lo svolgimento di Bergson, il supremo criterio della metodologia non critica, ma filosofica. Perché è vero che le ultime conclusioni ridonano alla filosofia l'ufficio di costruire una metafisica, facendo di questa l'oggetto della cognizione intuitiva, in quanto totale comprensione e risoluzione profonda della vita. È vero che*]]
se per metafisica Bergson intende kantianamente la conoscenza dell'in sé e se questo coincide con lo spirito, il problema privilegiato dell'indagine, condotta sull'intuito, deve essere la vita, in quanto

sforzo di una attività a sfumatura esclusivamente psicologica. Ed è pure vero che, considerato sotto tale aspetto, il conoscere per intuizione non può non andare soggetto a certe forme di limitazione. Ma come non vedere che al disotto di quel vitale progresso corre ferace l'intuizione della durata? Come infine non ricollegare quel farsi delle forme organiche col divenire dell'intimo cosciente? L'intuizione allora avrà buon gioco soltanto là dove il suo oggetto sia nel tempo; e il suo sarà il senso del tempo, come perenne divenire delle cose su di sé e sul proprio passato. Slancio creatore di vita e mobilità qualitativa sono termini di un intuito solamente perché sono complessi di durata nel tempo, che si fanno su di sé e sul proprio passato, sia pure per l'impulso motore di una vera entità metafisica.

A chi bene osservi, il procedimento di Bergson qui appare sotto un certo aspetto deduttivo. L'indagine psicologica, accettata come fondamento di ogni analisi speculativa, gli crea uno schema della realtà del soggetto, schema in cui trova posto sia ciò che la coscienza scorge chiaramente e distintamente in sé sia quanto oscuramente e confusamente sentiremmo esserci nella nostra intimità. Il senso della nostra identità personale non coincide allora con quel che ci appare illuminato e sempre presente, ma con ciò che si agita, in continua mobilità e in perpetuo cangiamento al disotto della soglia luminosa. E i due mondi sono soggetti a leggi differenti, cui debbono sottostare fatti ed elementi ogniqualvolta pretendano di entrare a far parte dell'uno o dell'altro.

La sfera dell'inconscio, senza limiti e senza distinzioni, la cui legge è il movimento, la cui nota è il ritmo del tempo, costituisce la natura concreta della «sostanza» cosciente. La coscienza discriminativa, la cui nota è la distinzione, la cui norma è la facoltà di concepire esclusivamente il chiaro e di accogliere questo, che è chiaro, solo quando ha assunto una individualità completa, vale a dire quando si è nettamente distinto da tutto ciò che è altro da lui, è una sorta di linguaggio dotato di tale struttura sintattica, da rendere impossibile all'esistente di tradurvisi senza smarrire la propria essenza, senza mutar di natura. Questo ambiente, la cui chiarezza e distinzione gettarono un giorno le basi di una cieca fiducia, è in

……



verità un regno d'ombre, i cui componenti sono fantasmi, trasformanti e travisanti il corpo reale, di cui costituiscono l'emanazione: l'intendimento vuole comprendere, ma per comprendere deve cristallizzarsi e per cristallizzarsi soffoca il movimento, spezza i legami, taglia e separa e astrae nel bisogno concreto di illuminare e di distinguere. Si ha dunque una polarità innegabile, fra cui oscilla la coscienza di identità, ossia il senso dell'io: dualismo tuttavia fittizio, come quello posto fra il corpo e l'ombra, o che almeno si conserva tale, fin che le esigenze di ordine metafisico non vengono a far velo alla rigida conseguenza dei presupposti gnoseologici.

Ma si punti lo sguardo su quella natura profonda, che si è rifratta e disegnata come un'ombra sul nostro pensiero: attingeremo allora la durata e ci sentiremo, non in quanto identità logica immobile, ma come tempo, perché immersi nel tempo duriamo, accogliendo di istante in istante quanto alla coscienza proviene da altre foci per altre strade e immettendolo per via di sintesi in questo surcosciente creativo e cangiante, eternamente mobile e, in quanto tale, inafferrabile. Questo, novello Proteo, trascorre senza posa e continuamente si arricchisce di sé e di altro in sé, essendo tempo veramente vissuto, che per ciò non è passaggio dall'istantaneo all'istantaneo, ricostruito attraverso gli schemi intellettivi e riducibile al mero istante presente, astratto punto matematico in cui ciò che non è balena per morire subito dopo nel non essere, ma è conservazione dell'essere e del farsi nella loro completezza, mantenimento del passato e quindi memoria. Della durata, che per essenza è tempo ed è memoria per la vita, Bergson fa il primo principio, l'assoluto vero, la legge universalmente valida e necessaria, stabilita la quale le linee del sistema verranno tracciate deduttivamente.

Ora, parlare di deduzione e di procedimento deduttivo non significa affatto concludere a una determinata considerazione generale, che spinga il pensiero a quei termini cui Bergson si oppone recisamente. Non si tratta qui di ricercare e fissare nozioni comuni, che l'intelligenza – per servirci dell'espressione di Bergson –ritrova in sé universalmente accettabili e di ricavarne l'edificio di una dottrina, con incastonate e intagliate dentro le soluzioni dei singoli problemi. È lecito parlare piuttosto di procedimento per deduzione

……

-307-

in questo che risulta una concomitanza di movimento logico, un'applicazione di identica strumentalità nelle analisi dei vari rapporti, sia quello intercorrente fra i due piani della coscienza, sia quello dell'intelligenza alla vita o al movimento. D'altra parte una argomentazione che stabilisce dei rapporti diversi e ne fissa una immutabilità di condizioni, deve far capo, per le proprie premesse, sia a un fondamento dualistico che mantenga l'identità dei termini al di sotto delle apparenze variabili, sia a una teoria del conoscere che convalidi l'attingere dei fattori e l'enunciazione della loro eguaglianza. Che, se la durata concreta è principio di vita e di conseguenza causa di coscienza, pel vincolo che lega questa a quella, essa si pone come essere, ma al tempo stesso il suo esserci coincide col suo conoscersi in un atto intuitivo che soddisfa entrambe le esigenze del processo analogico.

In questo progredire per deduzione o meglio nella pretesa dell'invariata applicabilità di un identico metodo ricorre quella frattura, che soltanto un superamento mistico colma in grazia di una estensione della portata e degli effetti dell'acquisizione simpatica del reale. Perché accanto all'intuizione e al disotto dell'intuizione si ripresenta il problema, che Bergson crede di aver superato con la fondazione pragmatica del conoscere discorsivo, ma in cui in realtà è ancora costretto a dibattersi, per aver solo spostato, non mutato, il primo presupposto: e il problema sta nell'incapacità di fuoriuscire da sé, gravante su quanti, fondato il loro pensiero sullo psicologismo, rivolgono lo sguardo alla propria soggettività, chiedendo alla riflessione intima anzitutto la conoscenza del proprio io e delle condizioni inerenti, prima ancora di ricercare le possibilità di un contatto con ciò che sé non sia, prima ancora di prefissarsi la questione della realtà di alcunché di altro da sé. Se in Bergson non si parla più di un pensiero, quale primo reale, ma della durata, se il principio dell'esistenza è al disopra e al di fuori della coscienza, se la coscienza stessa vien riconosciuta inabile alla speculazione, non è men vero che la prima preoccupazione è stata quella di ricercare l'essenza del senso di identità nostro, e che la scoperta del criterio metodologico coincide col ritrovamento di quell'immediato che giustifica e rimpolpa di contenuto concreto l'affermazione esistenziale

……

-308-

costante dell'«io sono».

Non si erra quindi a parlare di uno psicologismo di Bergson, anche se la sua psicologia riguarda essenzialmente l'inconscio e considera la coscienza come una funzione di quel che la sorpassa [[*infinitamente**]] e di cui sarebbe emanazione cristallizzata e immobile: infatti questo è ancora il nostro io, un esserci che non è se non la stessa nostra intimità profonda. Allora, quando, armati di tali premesse, distogliamo lo sguardo da noi per riportarlo sulle cose, su quell'oggetto che una presupposizione specifica – la medesima, d'altra parte, che ci ha prima consentito di fare della luminosità cosciente una parte del tutto e che di conseguenza non siamo in grado in modo alcuno di abbandonare - dichiara esistente, allontanandola insieme, nel suo essere, indefinitamente dalle capacità di apprensione da noi possedute, si avverte un senso di inadeguazione, che non è se non l'effetto del presupposto criterio soggettivistico: conseguentemente, per la relatività

dell'intendimento e per la noumenicità dell'intuito, limitato pur sempre all'essere di chi conosca, restano due uniche soluzioni: o parzializzare la metafisica, soffermandosi al fenomenismo di ciò che è altro del'io-durata, o pretendere di attingere nel suo in sé l'oggetto, termine di azione, erigendo a legge universale la norma metodologica la cui validità si è legata finora al puro problema psicologico. Ma per far ciò Bergson dovrà ricorrere a un prestito di energie da donarsi all'intuizione, onde consentirle una deducibilità che risulta riduzione di tutto il reale all'essenza concreta della coscienza. In tal modo l'apprensione immediata, gonfia di tutte le virtualità gnoseologiche, si snoda e si insinua, adattandosi alle definizioni che di necessità debbono essere enunciate, in quanto conclusioni di un procedere che all'universo guarda dal medesimo punto, da cui aveva osservato il costituirsi dell'individuo esistente e pensante.

Il dualismo, infatti, dal piano gnoseologico lo vediamo trapassare alla sfera della psiche e di qui investire il tutto delle cose, conservando quei medesimi caratteri di contrapposizione, che già avevano informato le precedenti polarità. L'attitudine pragmatica della conoscenza riflessa si oppone all'immediato contatto dell'intuizione disinteressata, l'indistinto eterogeneo della durata si delinea contro

……

-309-

l'omogeneità [[*distinta**]] dell'intelligibile, il mondo della materia dovrà di conseguenza contrastare al mondo dello spirito. Come ancora delle due coppie precedenti l'una si lega all'altra per genesi innaturale di diminuzione di realtà [[*o*]] *e** di smarrimento di vitalità, così qui la materia si legherà per essenza allo spirito – come già la teoria della percezione fa presentire – costituendo però di esso una dispersione, una variazione di orientamento. In un orizzonte, in cui domina la mobilità e la qualitatività degli stati, l'eterogeneità non può investire l'essere, ma solo l'esistere, nel senso cioè che si impone una omogeneità di essenza, per analogia con la descrizione della coscienza totale, la cui polarità insisterà meno sul distinguersi concreto che sul variare dei valori e delle tendenze intrinseche. Staccatasi dal flusso dello spirito, correrà parallela ad esso la corrente delle cose: ma mentre questa tenderà a distendersi per manco di energie, quella continuerà il suo cammino in ascesa in una conquista perenne di creazione che è arricchimento di sé su se stesso, che è tensione di durata. Questo dispiegarsi di un realismo in cui la coscienza ha modo di ripiegarsi per agire e per conoscere su oggetti realmente ed indipendentemente esistenti, necessita tuttavia di una facoltà che gli presti malleveria, come già abbiamo detto più sopra, nella sfera del conoscere: e tale compito vien demandato all'intuizione. La quale, pur continuando ad essere acquisizione diretta ed intima, noumenica, da identità di soggetto e di oggetto, qual era nella cognizione psicologica della durata, passa a contatto parziale del soggetto coll'oggetto, che non cessa – è vero – di organizzarsi in durata, ma che trascende tuttavia infinitamente i limiti ristretti della soggettività.

Se il reale è durata, dovunque si dia un reale si darà una durata, che sarà di per sé conoscenza: questa è la premessa della conoscibilità dell'oggetto. Esserci dell'oggetto e conoscerlo costituirebbe dunque un'identità, cui però fa vizio l'origine psicologica dell'atto, sì che quando il problema si porta dalla realtà del soggetto a quella dell'oggetto, l'intuito appare modificato a tal punto da potervisi addirittura vedere una collaborazione e un compimento delle capacità intellettive.

L'intelligenza, a sua volta, data la fondazione pragmatica della

……

-310-

cognizione, non può dichiararsi se non insufficiente ad attingere non solo l'essere del soggetto, ma le cose stesse della materia in sé. Infatti, come appare il mondo fisico alla coscienza, nella sua attività speculativa? Considerando i risultati della speculazione scientifica, ci si accorge che le condizioni gnoseologiche della coscienza vengono imposte quali norme costitutive alla materia:

questa allora appare all'intendimento come qualcosa di omogeneo e di indefinitamente divisibile, nella cui estensione spaziale, essendo riducibile ogni mutamento ad una variazione di posizioni reciproche, il fenomeno può essere soggetto a misura e tradotto in una formula, nella quale il tempo, ridotto a una costante quantitativa immutabile, non può avere alcuna presa e in cui quindi domina la prevedibilità e la riversibilità. La materia quindi, ridotta ad intelligibile, non può essere altro che un'immagine simbolica, il che, del resto, era da attendersi, visti i presupposti con cui si spiegava il condizionamento della conoscenza per intelligibili. Ora, invece, la materia, considerata ancora, per le presupposizioni della sua genesi sotto il punto di vista della durata, è un indiviso, che concretamente esiste ed è altro dalla coscienza, ma che tuttavia conserva di questo la continuità, onde, se le cose inorganiche nella loro individualità distinta, sono relative alla percezione sensibile, in sé sono flusso, una corrente di qualità eterogenee compenetrantisi e soggette alle variazioni della mobilità. Qualcosa tuttavia distingue il flusso della materia dalla fiumana dello spirito: l'inorganico è soggetto alla legge di ripetizione , che è abbandono del passato o piuttosto identità del presente col passato, perenne attualità, che attraverso il processo di durata tende a disperdersi e a disgregarsi nella necessità causale e geometrica, in cui le identiche componenti in una situazione immutata daranno luogo sempre a un medesimo effetto.

L'arresto e la simultanea inversione del flusso creatore ci riconducono al carattere generale del pensiero di Bergson, perché la sua appare meno una materia che una materialità, piuttosto un materializzarsi che un essere materiale, il tendere a farsi piuttosto che il giacere in un fatto. Ma la continuità estesa, del cui concetto Bergson si serve nel *Matière* per operare l'accostamento fra coscienza e materia, dovrà subire una modifica profonda, quando al disotto

……

-311-

di essa si scorgerà un progresso continuo alla frazionalità spaziale. La nozione dell'indivisibilità dell'estensione la ritroviamo in Spinoza: ma l'aspazialità e l'indivisibilità della res extensa è in questo, a ben guardare, una condizione imposta dall'affermazione aprioristica che fa del corporeo un attributo dell'infinita sostanza di Dio. Anzi in lui non rappresenta un immediato ma il superamento di un'obiezione, per cui l'assunzione della consustanzialità del mondo in Dio sarebbe intollerante del concetto di estensione discontinua. In Bergson, al contrario, questo concetto di estensione continua è nulla più di un mezzo di argomentazione gnoseologica in una visione dualistica delle cose, concezione che consentirà di essere sostanzialmente attenuata non appena il rigido coordinamento delle parti del sistema imporrà l'analisi del rapporto fra intelligenza e materia inorganica. Infatti, a fondamento del ricondurre l'intendimento alla materialità, o piuttosto del ritrovare sotteso ad entrambe un identico postulato genetico, non sta soltanto il tentativo di salvaguardare i diritti gnoseologici della scienza positiva e di farne un valore a fianco dell'altro metafisico, ma sta soprattutto un'esigenza di carattere eminentemente speculativo – tra l'altro da Bergson ben rilevata – di fare della spazialità, nelle sue due forme dell'intelligibile e del materiale, una entità indipendente e al tempo stesso rapportabile con lo spirito, da cui si distacca meno per l'essere che per la struttura.

Conviene tener presente che, se già le prime presupposizioni sulla cognizione orientata alla prassi fanno presagire una parzialità della coscienza che è trascesa e compresa da alcunché di più vasto, solamente con la posizione aperta di un problema di genesi dell'intelligenza dal flusso vitale che è lo spirito, è consentito lo sviluppo ampio e sistematico di una teoria di spiritualità immanente. Allora l'argomento metafisico della deduzione dell'intelligenza dalla surcoscienza da un lato viene a coincidere con una delle questioni della teoria del conoscere, dall'altro investe la problematica della materia, la cui soluzione attesa per tutte le pagine del *Matière* e per gran parte dell'*Evolution*, sarà condotta per analogia sulle linee del procedimento discorsivo, seguito già per l'intendimento. Ma stabilire un criterio di analogia fra il processo genetico di un fatto di coscienza

e quello di uno dei suoi oggetti, non vuol dire soltanto superare gli ostacoli che un dualismo oppone alla soluzione gnoseologica, ma significa soprattutto porre su di un piano di uguaglianza l'uno e l'altro dei termini, una volta che si sia dato come unico il punto di distacco e si sia stabilita unica e identica la ragione stessa della differenziazione. Il fatto che la deduzione della materia dallo spirito per un'inversione che è interruzione, tratti la materia alla stregua dell'intendimento, esige un'ipotesi preliminare, che cioè all'una e all'altra si possano attribuire le medesime caratteristiche e il medesimo orientamento e che l'una rappresenti il limite a cui incessantemente tende la corrente continua dell'altra. Ora, una simile ipotesi, oltre ad interessare il problema gnoseologico in quanto un'identità non soltanto sostanziale, ma di struttura è argomento di una applicabilità e azione reciproca e quindi di una validità di rappresentazione e di ricostruzione, deve attendere da alcunché d'altro dal dato cosciente la propria convalida, ossia da quell'intuizione che, essendo possesso del tutto, può ben abbracciare e definire la parte. Che se poi si paragona quest'ultima conclusione che rivendica nonostante alcune limitazioni, la dignità della cognizione intellettiva, con i primi principi e con le precedenti deduzioni da questi, si vedrà non tanto un salto, quanto una vera contraddizione che neppure l'appello a una facoltà immediata e simpatica può risolvere o sanare. Questa intelligenza, che dapprima dovrebbe costituire un fattore di relatività e che poi invece, per la conformazione che le deriva dal reciproco influsso sulla e della materia, è in grado con le proprie costruzioni geometriche e logiche di adeguare nella scienza le linee costitutive della materia o verso cui almeno la materia si orienta, non può spiegarsi se non con due diversi momenti speculativi, dei quali costituirebbe una prova il diverso uso e la diversa portata dell'intuito, in un primo tempo scisso e trascendente l'intelletto, poi atto a coadiuvare e a completare, almeno nelle premesse essenziali, l'opera della riflessione cosciente.

Ma se vogliamo cogliere il senso vero e primo dell'intuizione di Bergson, non dobbiamo soffermarci soltanto alle sue funzioni arazionali e vedervi la traduzione sul piano gnoseologico di quel dualismo che si afferma sul piano della metafisica. Riconduciamo l'enunciato



di questo atto immediato del conoscere al problema che anzitutto lo ha imposto e di cui rappresenterebbe l'unica soluzione possibile.

Una volta rifiutato come atto primo del senso autocosciente dell'io l'Io penso, sia nella sua dignità ontologica che nel suo ufficio trascendentale, che cosa resta all'individuo per spiegare la coscienza della propria unità interiore? Da un lato la riduzione della propria intimità a un complesso di stati giustapposti e distinti non è in grado di ridare l'unità pulsante del soggetto né attraverso un sostanzialismo formale, che i singoli stati, assorbenti in sé ogni qualità e determinazione, rendono vacuo e informe, né attraverso un pluralismo fenomenistico, di cui non si riesce a riallacciare gli elementi, una volta distintili in parti indipendenti; d'altra parte resta pur sempre da risolvere e spiegare il sentimento dell'io sono, per cui siamo atti a ricondurre i singoli atti a un unico centro, raccogliendoli e racchiudendoli sotto un'unica denominazione. Questo problema eminentemente psicologico lo induce a ritrovare una nuova forma di conoscenza soggettiva di sé, una conoscenza che di necessità trascende le distinzioni della coscienza riflessa e che non potrà essere se non vita vissuta.

La spazialità dell'intendimento, vale a dire l'impulso centrifugo che lo spinge al di fuori in un'ansia di comprendere la materialità per agire sulla materia, sottrae la spiritualità a una traduzione di intelligibili: che se poi si aggiunge la nozione di parte, da cui è caratterizzata la coscienza, risulta evidente l'impossibilità per la parte di distendersi e di far suo il tutto. Null'altro potrà comprendere

lo spirito se non lo spirito stesso. Non importa che in uno sforzo di precisazione Bergson voglia definire l'intuito, come la comprensione del tempo concreto, della durata reale, struttura formale della spiritualità intima, e che, dopo aver dichiarato l'impossibilità di un'espressione dell'intuito sia per immagine sia per intelligibile, [[erige]] erig*a** il dato immediatamente acquisito ad assoluto e noumenico, costitutivo dalla realtà di tutte le cose, facendo di conseguenza di questa adesione diretta non un unico atto, ma una serie di atti differenziantisi meno per la natura che per la portata, in relazione diretta col diverso grado di essere dell'oggetto accolto. Al nostro scopo

……

-314-

non interessa neppure che divenga un fatto di simpatia, un mezzo di trasportarsi nell'intimità dell'oggetto in virtù di una corrente profonda e irrazionale che lega il conoscente al conosciuto e che ad essa si sottenda una forma volontaristica e vitale. Ciò che è da rilevarsi è la sua funzione autocosciente e la capacità intrinseca di farci cogliere l'intima essenza di noi stessi, da cui scaturisce il sentimento dell'identità personale e a cui si ricollega la comprensione della realtà concreta di tutto l'[[*inverso*]] *universo**.

Affermando questo, Bergson si ripone nel flusso del pensiero moderno: infatti, se da questo sembra uscirne quando, rigettando la fondamentale funzione gnoseologica dell'autocoscienza riflessa, pone i presupposti del conoscere distinto, per percezione e per concetto, sulla condizionalità dell'azione, rivela poi con l'assunzione a primo principio del dato immediato di sé come durata l'incapacità di spezzare le barriere che la speculazione ha imposto al soggetto: cosicché non appena si costringe a ricostruire il reale, quel reale che la fondazione pragmatica ha dotato di «esistenza» concreta e indipendente, deve procedere analogicamente allargando il noumeno psicologico ad essere totale e ponendosi su di un piano, da cui, per le discordanze dai presupposti, l'intuizione ed anche l'intendimento rivestono nuove forme e riportano nuovi successi. Che cosa resta allora a Bergson da fare se non postulare una continuità fra la nostra coscienza e le altre, salendo dalla psicologia dell'individuo alla nozione di una coscienza totale, che non sarebbe che il criterio di una nuova «sostanza», vivente nel tempo ed essa stessa tempo, ed organizzantesi in forme intelligibili? Che cosa sarà il mondo se non una mobilità continua, che dura e varia in perenne eterogeneità e continuità indistinta su cui la coscienza non ha presa alcuna, se non per agirvi?

L'intuizione allora, nata come coscienza del soggetto da parte del soggetto, coglie la reale natura di questo in quanto durata ossia libertà creatrice di un tutto senza parti, ma non unitario, catena di indefiniti stati eterogenei compenetrantisi e quindi non molteplice; e poiché questo mobile cangiamento, che si attua come libera creatività, pervade l'universo, sotto due diversi aspetti, a seconda che il suo progredire tende incessantemente a una complicazione che è

……

-315-

arricchimento ed evoluzione, o a una distensione che è depauperamento ed involuzione – si ritrova qui il concetto scientifico di entropia -, data la coincidenza fra intuito ed intuente, anche l'intuizione si estenderà, fuoruscendo dai limiti dell'io e abbracciando tutte le cose.

Gli sviluppi e le modificazioni, cui vanno soggette e l'intelligenza e l'intuizione, rendono difficili il conservare la nozione che dell'una e dell'altra ci possiamo da prima essere fatti: l'intuizione per parte sua, in ciò che ha di più vivo, è e resta conoscenza di se stessi pronta tuttavia a trapassare nell'apprensione dell'essere che è durata e mobilità; l'intelletto, d'altra parte, pel suo operare nello spazio, dovrebbe immergersi nella più insuperabile delle relatività,se non subentrasse una correzione [[*e*]] *a** renderlo almeno atto ad attingere uno degli aspetti dell'universo. Perciò non si sa fino a qual punto sia lecito parlare di anti-intellettualismo in Bergson, oppure conservare

all'intuizione quello stato di incoscienza, ineffabile e intraducibile, che sembrerebbe donarle l'inintelligibilità del suo oggetto e come da ultimo si possa ancora riassumere intatta l'opposizione reciproca, su cui egli qua e là tanto insiste.

Volutamente qui non si fa parola delle relazioni che Bergson crede di poter stabilire fra atteggiamento estetico ed intuizione o fra la medesima intuizione e l'attitudine mistica, perché non sapremmo dire quale influenza vi abbia il sovraggiungersi esteriore di interessi momentaneamente prevalenti e di quali interiorità questi siano ricchi. Ma motivo di ben altre considerazioni e chiarificazioni possono essere i rapporti da cui l'intuito appare in certe pagine legato all'intelligenza da un lato, all'istinto dall'altro. Il postulato generale, ripetiamo, è dualistico come quello che, considerando il meccanicismo e la materialità dell'intendimento, crea una sfera di assoluto nella scienza positiva, nella quale l'orientamento alla prassi, inetto a «muoversi nell'irreale», deve pur oltrepassare la relatività della cognizione, e la contrappone alla filosofia o conoscenza del vivente, in cui subentra un nuovo potere di conoscere, quello metafisico o intuitivo. Che in ciò non vi sia un atteggiamento di sfiducia nella capacità dell'intelletto, può a pieno diritto affermare Bergson, ma che da questa polarità gnoseologica sia consentito muovere a una

……

-316-

posizione in cui la polarità sia mantenuta e al tempo stesso superata in una reciproca collaborazione, questo non è solo difficile da dimostrarsi, ma è in grado di irretire la mente in una serie così intricata di sfumature e gradazioni da far temere che la gradualità confini spesso con la contraddizione.

D'altra parte, nello slancio creatore, che vivifica la materia in individualità semoventi, i due impulsi fondamentali, atti a delineare due divergenti direzioni nel processo trasformistico, l'intelligenza e l'istinto, valgono sì quali doti di mantenimento e di conformazione all'esistenza, ma possono di fatto ricondursi a una distinzione di attitudini cognitive, l'una formale e di conseguenza indipendente dall'oggetto, l'altra sostanziale, ma inetta alla relazionalità, cui è da sottendersi sempre la finalità pragmatica. Ora, presupposti siffatti tollerano le varie definizioni, per cui l'intuito apparirebbe prolungamento della facoltà istintiva? Consentono essi che si faccia dell'istinto una restrizione della conoscenza intuitiva? Che una identità di orientamenti e di oggetti, che una medesima capacità di coincidenza simpatica possano apparentemente lasciar intravedere un raccostamento, questo è innegabile: come pure è innegabile che il raccostamento sia imposto da certe esigenze del conoscere, per cui l'applicazione all'oggetto – qui il flusso spirituale di creazione vitale – presuppone la compresenza nel soggetto cosciente di quelle specie di ragioni seminali, che agiscono nello slancio. Ma quando le premesse prime non restringono la differenziazione a semplici attributi formali, a gradualità di perfezionamento, quali potrebbero essere l'autocoscienza, la riflessione, l'attitudine ad ampliare all'infinito il campo della conoscenza bensì la stabiliscono su una opposizione di natura fra una finalità pragmatica e utilitaristica e un atteggiamento di disinteresse e di pura speculazione, sia pure attinto nel vivo fervore di alcuni istanti di tensione vissuta, è ancora lecito perseverare nella definizione di proseguimento, abbandonando definitivamente l'altra di giustapposizione distinta ed opposta?

Ogni domanda, come si vede, è un problema che Bergson stesso pone entro i limiti della propria teoria, e la cui soluzione, contrastante a seconda che per essa si muova o dalle presupposizioni o dalle conseguenze ultime dedottene, imposta a sua volta il supremo

……

-317-

problema se sia dato conservare una conseguenza inalterata, una volta che si sia dichiarata una impossibilità di unificazione gnoseologica e che al tempo stesso le esigenze della speculazione la

impongano. In verità, per le sue stesse dichiarazioni, l'intuizione è in Bergson meno un apriori assunto come punto di partenza, che una conseguente portata dello svolgimento logico dalle premesse: se da un lato il reale assume un aspetto determinato mentre dall'altro si organizza in una struttura opposta, e se di quel primo modo si dichiara la relatività, sull'esame del potere cognitivo che l'acquisisce, l'assolutezza della seconda, per coerenza metodica, non può non attendere suffragio da una facoltà apprensiva che ne confermi la validità assunta a priori. Con ciò quindi quando Bergson si appella all'intuizione non fa che offrire come soluzione del problema il problema stesso.